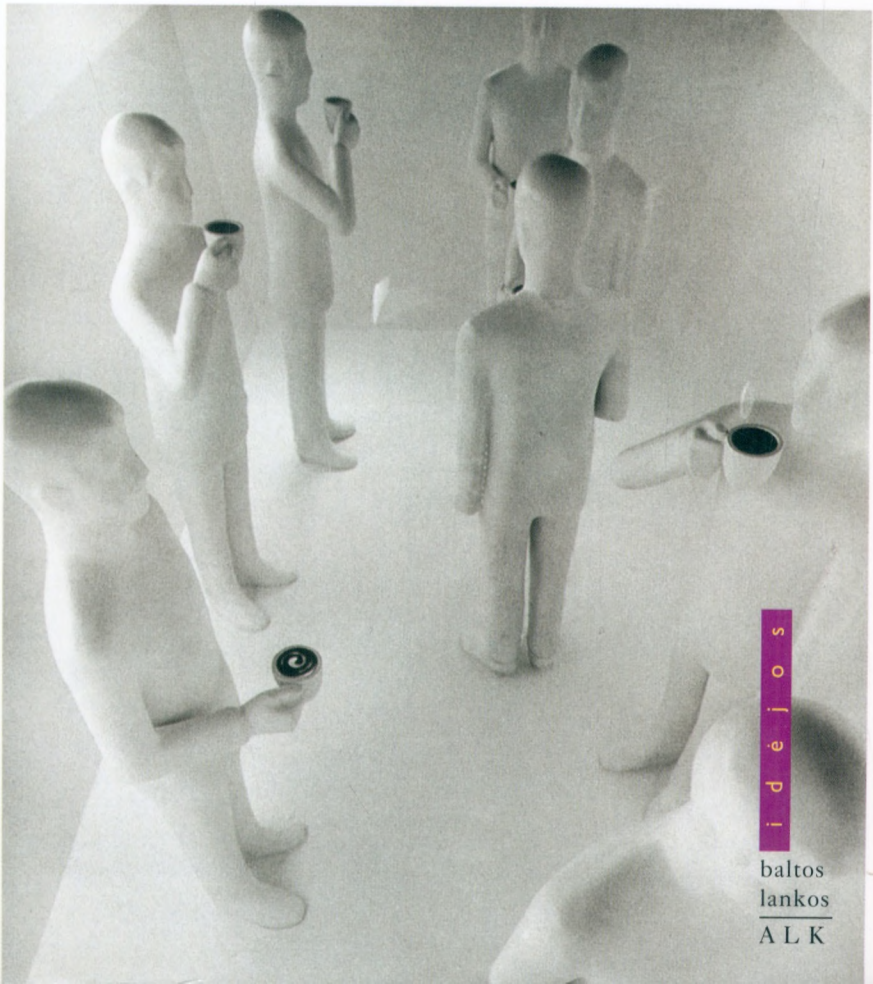
Pierre Bourdieu
Loïc J. D. Wacquant

Įvadas į refleksyviąją sociologiją



idėjos

baltos lankos
ALK

PIERRE BOURDIEU
LOÏC J. D. WACQUANT

PIERRE BOURDIEU
LOÏC J. D. WACQUANT

Įvadas į refleksyviąją sociologiją

Iš anglų kalbos vertė
Vilija Poviliūnienė

baltos lankos

UDK 316
Bo-407

Knygos leidimą parėmė Atviros Lietuvos fondas

Versta iš Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant,
An Invitation to Reflexive Sociology, Polity Press and Blackwell Publishers, 1992

Redaktorė Rima Malickaitė
Dailininkė Vida Kuraitė
Viršelyje panaudota Algimanto Kezio nuotrauka

© Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, 1992
© Vertimas į lietuvių kalbą, Vilija Poviliūnienė, 2003
© Baltos lankos, 2003

Rinko ir maketavo BALTOS LANKOS
Printed in Lithuania
ISBN 9955-00-085-6
ISSN 1392-1673

Turinys

Pierre Bourdieu Pratarmė 7
Loïc J. D. Wacquant Pratarmė 11

I Socialinės prakseologijos link: Bourdieu sociologijos struktūra ir logika 18
Loïc J. D. Wacquant

1 Socialinės fizikos ir socialinės fenomenologijos antinomijos ribas peržengus 26
2 Kovos dėl klasifikavimo ir socialinių bei mąstymo struktūrų dialektika 32
3 Metodologinis reliacionizmas 35
4 Neaiški praktinio proto logika 41
5 Nuo spekuliatyvumo ir metodologizmo prie visybiško socialinio mokslo 49
6 Episteminis refleksyvumas 60
7 Protas, etika ir politika 72

II Refleksyviosios sociologijos paskirtis (Čikagos seminaras) 88
Pierre Bourdieu ir Loïc J. D. Wacquant

1 Sociologija kaip socioanalizė 90
2 Savita ir tipiška 105
3 Laukų logika 128

4 Interesas, *habitus*, racionalumas 151
5 Kalba, lytis ir simbolinė prievarta 181
6 Apie proto *Realpolitik* 220
7 Socialus asmeniškumas 253

III Refleksyviosios sociologijos praktika 270
Pierre Bourdieu

1 Amato perdavimas 272
2 Mąstymas santykių požiūriu 279
3 Radikali abejonė 291
4 Dvejaip kebli padėtis ir atsivertimas 306
5 Objektyvacija dalyvaujant 312

Priedai
Loïc J. D. Wacquant

1 Kaip skaityti Bourdieu 320
2 Straipsniai, atrinkti iš *Actes de la recherche en sciences sociales* 324
3 Darbai apie Pierre'ą Bourdieu 330

Padėkos 334
Literatūra ir bibliografija 338
Asmenvardžių rodyklė 382

Pierre Bourdieu Pratarmė

Sumanymas parengti šią knygą kilo per Čikagos universitete surengtą mano teorijai skirtą vieno semestro seminarą Loïco Wacquanto vadovaujamiems sociologijos, antropologijos ir politinių mokslų doktorantams. 1988 m. pavasarį atvykęs į Čikagą, iš anksto gavau ilgą sąrašą skrupulingų, tikslių ir visiškai pagrįstų klausimų, pastabų, prieštaravimų, ir mes labai geranoriškai nusiteikę nagrinėjome tai, kas, mano galva, yra svarbiausi mano tyrinėjimo klausimai. Klausimų ir atsakymų žaidimas tęsėsi toliau ir išsiplėtė į kelis mėnesius Čikagoje ir Paryžiuje vykusius pašnekesius ir dialogus su visuomet reikliu ir įžvalgiu Loïcu Wacquantu.

Išgirdęs siūlymą iššifruotus šių pokalbių įrašus, iš kurių keletas jau buvo paskelbti įvairiuose žurnaluose, sudėti į knygą, iš pradžių svyravau: ar spausdinti pusiau improvizuotus teiginius ir nevisiškai išsikristalizavusius apmąstymus nereiškia tam tikro gėrėjimosi savimi? Sykiu nujaučiau, kad šis Loïco Wacquanto sutvarkytas ir jo išnašomis išplėstas dialogas vykusiai išsprendžia problemą, su kuria susidūręs ilgokai negalėjau sugalvoti, kaip sutaikyti dvi priešingybes: kaip sistemiškai ir metodiškai, bet suprantamai apibendrinti svarbiausius savo tyrinėjimų ketinimus ir rezultatus. Aš manau, kad šio dialogo metu susiklostęs mišrus žanras, sujungiantis stenografines formuluotes bei pokalbio laisvumą su tiksliomis pastabomis,

susiejančiomis šį pokalbį su svarbiausiais rašytinių darbų momentais, leidžia nespraudžiant minties į įprastus akademinius rėmus pateikti apibendrintą mano svarbiausių sąvokų ir jų ryšių vaizdą. Taigi užuot paprastai ir supaprastintai paaiškinus, besidomintiems skaitytojams leidžiama tiesiogiai susipažinti su visiškai skirtingų savo objektu bei metodais ir, galima būtų prisipažinti, ne visuomet itin „pedagogiškų", veikalų generatyviniais principais.

Man pateiktuose klausimuose buvo visa galybė rimtų prieštaravimų ir kritikos. Draugiškas susidūrimas su pažangiausiomis JAV socialinio mokslo idėjomis privertė mane atskleisti ir paaiškinti prielaidas, kurios dėl prancūziško konteksto ypatumų ligi šiolei galėjo likti numanomos. Gavau progą išsamiau atskleisti savo darbo teorinius tikslus, kuriuos dėl susimaišiusių mokslinio pasipūtimo bei kuklumo *(hauteur et pudeur)* iki tol laikiau šiek tiek nuošaliai. Viešėdamas įvairiuose JAV universitetuose, dalyvavau diskusijose, kuriose nebuvo justi nei agresijos, nei pasitenkinimo savimi, tačiau niekada nestigo tiesumo bei kompetencijos, kurių nūnai labai pasigendu Prancūzijos universitetuose. Tai man buvo didžiulė paskata apmąstyti savo paties veiklą. Geriau būtų pasakyti, kad tai padėjo man įveikti savo paties priešiškumą Paryžiuje madingam teoriniam demonstravimuisi, paskatinusiam mane neva pozityvistiškai atsisakyti „grandioziškos" teorijos ir „didingo" kalbėjimo grandioziniais teorijos bei epistemologijos klausimais.

Prieš baigdamas, turiu prašyti skaitytojų atlaidžiau žiūrėti į vieną, be abejo, labai erzinantį iš paties pokalbio žanro išplaukiantį dalyką: tas, kuris yra jo objektas, yra kamantinėjamas, kaip prancūziškai sakoma, *sur la sellette*, atsiduria visų dėmesio centre, tad neišvengia pagundos puikuotis ir gėrėtis savimi. Nelaukti teiginiai, kategoriški pareiškimai ir supaprastinti įvertinimai, ko gera, yra antroji, neregima dialogo suteikiamos laisvės pusė. Dialogas bus atlikęs savo paskirtį, jei jo paveiktas

pripažinčiau arba išduočiau kai kurias daugelį mano mokslinių pasirinkimų nulėmusias silpnybes.

Norėčiau nuoširdžiai padėkoti Čikagos universitete surengtame pirmajame seminare dalyvavusiems studentams Danielui Breslau, Joshui Breslau, Carlai Hess, Steve'ui Hughesui, Matthew Lawsonui, Chin See Ming, Janetei Morford, Lori Sparzo, Rebeccai Tolen, Danielui Wolkui ir Eunhee Kim Ti.

Loïc J. D. Wacquant Pratarmė

Ši knyga tikriausiai suglumins prie standartinių teorinių darbų įpratusius skaitytojus ir nuvils tuos, kurie ieško šabloniškai ir supaprastintai perteiktos Bourdieu teorijos – „Bourdieu sociologijos pagrindų žinyno". Čia nėra nei išsamios jo sociologijos apžvalgos, nei papunkčiui išdėstytos jos koncepcijos; tai nei pradžiamokslis, nei bandymas sukurti (meta)teoriją. Jos tikslas kitoks – atskleidžiant *atraminius jo mokslinės veiklos principus*, padėti suprasti Bourdieu teorijos vidinę logiką ir visą sistemą.

„Įvadas į refleksyviąją sociologiją" grįstas prielaida, jog nemąžtanti Bourdieu darbų reikšmė priklauso ne tiek nuo pavienių sąvokų, savarankiškų teorijų, metodologinių rekomendacijų arba jo empirinių pastebėjimų, kiek nuo būdo, kuriuo jis tai kuria, taiko ir susieja. Pasiskolinę jo mėgiamą priešpriešą, pasakysime, jog Bourdieu sociologijos savitumą geriausiai apibūdina jos *modus operandi*, o ne *opus operatum*. Šios knygos ypatingą sandarą lėmė jos tikslas – padėti suprasti, „kaip dirba protas", parodant, kaip pasakytų Weberis (1949: 41), Pierre'o Bourdieu, kaip „ypatingos mąstysenos tyrėjo ir mokytojo", „kasdienius įpročius".

Dėl to buvo sumanyta ir pritaikyta knygos forma – „pasisakymų publikacija"[1], susidedanti iš teminio dialogo ir programinės

[1] Mertonas (1980: 3) mano kognityviai esant vertingą „pasisakymų per paskaitas, seminarus, praktikas, mokymus laboratorijose ir pan. paskelbimą".

seminaro įžangos. Kaip mokslinio bendravimo priemonė, pokalbis turi keletą gerai žinomų trūkumų.[2] Esama pavojaus vienadieniams dalykams suteikti spaudinio statusą, leisti išsisukinėti, griebtis vingrybių bei gudravimo ir lengvai pakreipti klausimus. Bet jeigu sutartinai stengiamasi išvengti šių pinklių, pokalbis taip pat turi keletą tik jam būdingų privalumų. Pirma, galima parodyti neišbaigtas formuluotes, siūlyti įvairius problemos nagrinėjimo aspektus ir, bandant įvairiai vartoti sąvoką, labiau įsigilinti į jos paskirtį ir reikšmę. Antra, jis padeda greitai, įtaigiai ir veiksmingai atstatyti draugiškus santykius, gretinti ir priešpriešinti įprastai organizuojamame moksliniame darbe perskiriamas objekto ir veiksmų sritis; tai ypač svarbu, kai kalbama apie tokią teoriją, kaip Bourdieu, kuri paliečia empirinius dalykus bei semiasi iš nesugretinamų ir išsibarsčiusių intelektualinių tradicijų. Trečia, pokalbio metu nutrūksta įprastas autoritetingas arba autoritariškas, didaktiškas akademinis monologas (Platono „Sofisto" *macros logos*), ir iš tikrųjų leidžiama į tekstą įsiterpti kitoniškumui, kritikai, taigi ir dialogiškumui: mąstytojas verčiamas atsiliepti į kitų mintis, perteikiamas klausinėtojo (su kuriuo skaitytojas gali tapatintis, kai šio klausimai sutampa su tais klausimais, kuriuos galbūt norėtų pateikti ji pati arba jis pats), tai verčia jį neužsidaryti istoriškai apribotoje kalboje bei intelektualinėje tradicijoje ir įsikurti platesnėje semantinėje erdvėje. Ketvirta, visų svarbiausia, dialogas skaitytojui leidžia pajausti mąstymo procesą, kuriuo autorius prieina prie savo pozicijų; jis labai tinka

[2] Pokalbis įprastesnis prancūzų akademiniame pasaulyje, bent jau biografijose, negu JAV sociologiniame lauke, kur (pozityvistiškai) mokslinės cenzūros kanonai griežtai apriboja savęs klausinėjimą ir turbūt kitus „literatūrinius" mokslininkų prisistatymus spaudoje (žr. Wacquant 1989c). Pavyzdžiui, savo intelektualinius portretus yra publikavę Raymondas Aronas (1981), Claude'as Lévi-Straussas (Lévi-Strauss ir Eribon 1991) ir Georgas Dumézilis (1987). Angliškai apie savo darbus yra diskutavę Foucault (1977b, 1980, 1988) ir Habermasas (1986). Bourdieu (1980b, 1987a) pats yra paskelbęs dvi rinktines, į kurias įdėjo keletą pokalbių ir pasisakymų.

užčiuopti sociologijos metodą *in actu*. Apibendrinkime: analitiškas pokalbis, sutelkdamas dėmesį į paties klausinėjimo formą, išstumia autorių iš autoriteto pozicijos, o skaitytoją iš pasyviojo pozicijos, ir leidžia jiems bendrauti nevaržomiems įprastose mokslininkų bendravimo formose įsitvirtinusios cenzūros.

Taigi ši knyga, kuri nėra nei apibendrinimas, nei santrauka, *kviečia* (per)mąstyti Bourdieu, mąstant drauge su juo. Tai reiškia, kad ji, nusižiūrėjus į Peterio Bergerio (1966: 7) *An Invitation to Sociology* (*Sociologijos įvado*) pirmojo puslapio eilutę, „skirta skaityti, o ne studijuoti". Ji „apibrėžia pasaulį, į kurį skaitytojas yra kviečiamas, tačiau paaiškės, kad pastarajam, jei priimtų kvietimą, šios knygos nepakaks". Tai tramplinas nerti į Bourdieu sociologiją. Ši knyga labiausiai praverstų kaip vadovas po kitus jo tekstus ir kaip sociologinėms problemoms kelti ir spręsti skirtų „įrankių rinkinys" (Wittgensteinas).

„Įvadas į refleksyviąją sociologiją" suskirstytas į tris viena kitą papildančias savarankiškas dalis: pirmoji yra aiškinamoji, antroji pirmiausia analitinė, o trečioji pradedama nuo konkretesnių sociologijos mokymo problemų.

Pirma dalis, kurioje apibrėžiami Bourdieu intelektualinio peizažo kontūrai ir jo pažinimo, veiklos ir visuomenės teorijos sandara, padeda geriau suprasti bendresnę jo sociologijos sąrangą ir vidinę logiką. Joje aš kritiškai nagrinėju Bourdieu pasiūlytą strategiją objektyvizmo ir subjektyvizmo – socialinės fizikos ir socialinės fenomenologijos – prieštaravimui įveikti ir generatyvinei (simbolinės) galios ir jos daugeriopų formų bei mechanizmų antropologijai sukurti. Pabrėžęs, kad jis atmeta individo ir visuomenės dvilypumą, aš išsamiai aiškinu apie metodologinį reliacionizmą, kuriuo grindžiamas jo socialinių bei kognityvių struktūrų dialektikos konceptualizavimas ir su kuriuo tvirtai siejasi jo socialinės teorijos bei tyrimo ryšių samprata. Baigdamas išryškinu Bourdieu savitą „epistemininio refleksyvumo" koncepciją, parodydamas jos vidines sąsajas

su jo požiūriais į protą, moralę bei politiką, – trumpai tariant, intelektualinės misijos idėją, kuri yra jo veiklos pagrindas.

Antra dalis – „Čikagos seminaras" – yra *sukonstruotas dialogas*, kur Pierre'as Bourdieu aiškina savo teorinės ir tiriamosios veiklos esmę ir atvirai bei suprantamai ją apmąsto. Įvairiuose skyreliuose apžvelgiami devintajame dešimtmetyje paskelbtų jo tyrinėjimų svarbiausi rezultatai ir išryškinama keletas jo teorijoje įvykusių *epistеminių poslinkių*: akademikų sociologija tapo sociologinio stebėjimo sociologija; nuo struktūros pereita prie lauko; nuo normų ir taisyklių – prie strategijos ir *habitus*; nuo intereso ir racionalumo – prie *illusio* ir „praktinio proto"; nuo kalbos ir kultūros – prie simbolinės galios; nuo transcendentinės – prie istorinės mokslinio proto, siekiančio socialinio mokslo instrumentus priversti tarnauti intelektualinės laisvės politikai, sampratos. Visa tai paaiškina svarbiausius Bourdieu rūpimus dalykus, jo požiūrį į sociologijos santykius su filosofija, ekonomika, istorija ir politika, taip pat būdinguosius jo intelektualinio projekto teiginius bei tikslus ir užmojus.

Pokalbio pagrindas yra Čikagoje ir Paryžiuje trejus metus angliškai ir prancūziškai vykusios diskusijos su Pierre'u Bourdieu. Jo branduolį sudaro Bourdieu mintys, išsakytos per Čikagos universitete 1987–1988 mokslo metų žiemos semestrą studijavusių Bourdieu teoriją įvairių specialybių doktorantų grupei surengtą seminarą. Susirašinėdami šias pradines mintis metodiškai išplėtėme ir papildėme, ir aš parengiau (iš dalies perrašiau) vientisą tekstą.

Formuluodamas šio dialogo klausimus bei temas, siekiau ir išnarplioti svarbiausius Bourdieu sociologijos konceptualius bei teorinius mazgus, ir pakalbėti apie užsienio skaitytojų dažniausiai reiškiamus prieštaravimus bei kritiką. Kaip ir buvo sumanyta, pokalbyje pagrindiniai Bourdieu argumentai gretinami su svarbiausiomis anglų ir amerikiečių socialinio mokslo idėjomis bei problemomis. Patikslinimai, apibūdinimai, iliustracijos ir nuorodos į kitus jo veikalus (ypač darbus po *Distinc-*

tion, kurių daugumas dar neišversti) nukeltos į mano parašytas ir išplečiančias išnašas.

Trečia dalis – „Paryžiaus seminaras" – yra šiek tiek paredaguotas įžanginis Pierre'o Bourdieu pasisakymas per jo seminarą 1988 m. pavasarį *Ecole des hautes études en sciences sociales*. Į šį kasmetinį seminarą susirenka apie dvidešimt ar trisdešimt įvairių disciplinų studentų bei mokslininkų (dėl to šiuo konkrečiu atveju dažnai minima lingvistika ir istorija), taip pat ir nemažai mokslininkų, atvykstančių kasmet į Paryžių studijuoti ir dirbti su Bourdieu. Buvusių seminarų dalyviai reguliariai supažindina su savo tyrinėjimais ir neformaliai globoja jaunesniuosius dalyvius.

Per šį seminarą Bourdieu siekia ne išdėstyti tam tikrą apibrėžtą teoriją arba užbaigtą sąvokų sistemą, bet įteigti *bendrą požiūrį ir nuostatą į sociologiją*. Jis šitai padaro, apversdamas įsigalėjusią pedagogikos tvarką: jo mokyme einama nuo praktikos prie aksiomų, nuo taikymo atgal prie principų, iliustruojant pagrindinius epistemologinius dėsningumus, pagal kuriuos sociologijos objektai yra konstruojami pačiu aptarimo veiksmu.[3] Priešinantis akademiniam mokymui būdingam polinkiui intelektualizuoti (ir laikantis prieš intelektualizmą nukreiptos veiklos teorijos), einama nuo praktinio supratimo prie sociologinio mąstymo principų įsisavinimo. Bourdieu gina ir priima vientisą ir atvirą pedagogiką, kuri ryžtingai atsisako suskaidyti teorinius ir tiriamuosius veiksmus į atskiras veiklas ir teritorijas, nes juos atskirti reikia tik dėl to, kad būtų atkurtas – ir primestas – priimtas mokslinio darbo padalijimas.

Antroje knygos dalyje mano, kaip pašnekovo ir redaktoriaus, vaidmuo buvo labai aktyvus, o trečioje dalyje aš nenutolstu nuo

[3] Šis veiksmas skiriasi nuo veiksmo, aptarto knygoje *Sociologijos menas: Epistemologijos pagrindai* (*The Craft of Sociology: Epistemological Foundations*) (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973), kurios dabartinis tomas įvairiais atžvilgiais papildytas ir pataisytas (apie tai žr. Bourdieu pastabas baigiamajame *Sociologijos meno* žodyje).

originalo, kad būtų išlaikytas organiškas ryšys tarp Bourdieu stiliaus ir jo pedagoginės veiklos esmės. Prancūziškas originalas buvo tik nežymiai pakeistas, siekiant perteikti bendrą Bourdieu mokslinę nuostatą, kurią jis siekia perteikti savo paties žodžiu ir nusistatymu, ir leisti skaitytojui netiesiogiai patirti, kas yra Bourdieu mokymas. Terminu *sociologas* knygoje paprastai įvardijami įvairių specializuotų socialinių mokslų specialistai. Vyriškosios ir moteriškosios giminės įvardžius kiek galima kaitaliojome, bet, nenorėdami užgriozdinti teksto, visiškai neišvengėme tam tikro galimo kalbos šališkumo.

Vienas tikrai naujo, t.y. *kūrybiško*, mąstymo požymių yra galėjimas ne tik peržengti apibrėžto intelektualinio konteksto ir empirinės jo pradinio formulavimo teritorijos ribas bei iškelti naujas problemas, bet apmąstyti ir netgi peržengti save patį. Bourdieu teorijoje esama prieštaravimų, spragų, įtampų, painiavos bei neatsakytų klausimų, kurių daugelis yra atvirai pripažįstami ir, ko gero, kartkartėmis pabrėžiami tolesniuose puslapiuose. Tačiau negirdėti raginimo *sunorminti* sociologinį mąstymą.

Pierre'as Bourdieu iš vidaus priešinasi minties dogmatizavimui, grindžiančiam kelią intelektualinei ortodoksijai. Refleksyvioji sociologija, turinti padėti apsiginti nuo simbolinio viešpatavimo (Bourdieu 1980b: 13), negali, rizikuodama susinaikinti, reikalauti nebemąstyti. Taigi raginimas mąstyti su Bourdieu būtinai yra ir raginimas mąstyti anapus ir, jei to reikia, prieš Bourdieu. Ši knyga bus pasiekusi savo tikslą tuomet, jei ji padės skaitytojams patiems analizuoti. Tai reiškia, kad jiems nereikėtų bijoti, kaip apie Nietzsche's mintį (1980; 53–54) yra kalbėjęs Foucault, „ją panaudoti, deformuoti, priversti dejuoti ir protestuoti".

I DALIS

Socialinės prakseologijos link: Bourdieu sociologijos struktūra ir logika

Loïc J. D. Wacquant

Užčiuopti problemos *pačią esmę* – štai kas yra sunku. Kadangi sugriebiama tik iš paviršiaus, žinoma, viskas ir lieka kaip buvę. Reikia išrauti ją su šaknimis; o tai reiškia pradėti mąstyti kitaip. Pokytis yra toks pat lemiamas, kaip, pavyzdžiui, alcheminio mąstymo būdo pasikeitimas cheminiu. Sunkiausia sukurti ir įdiegti naują mąstymo būdą. Kai tik naujoji mąstysena įsigali, senosios problemos išnyksta; jos išties pasidaro sunkiai suprantamos. O kadangi jos susijusios su mūsų saviraiškos būdu, tai, įgiję naują raiškos formą, drauge su senuoju apdaru atsikratome ir senųjų problemų.

Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*

Per paskutinius tris dešimtmečius parašyti Pierre'o Bourdieu plataus masto darbai yra vieni originaliausių ir vaisingiausių pokario socialinėje teorijoje ir tyrinėjimuose. Po gana ilgos inkubacijos neįtikėtinai išaugusi jo sociologijos įtaka nuolatos stiprėjo, paliesdama įvairias mokslo šakas – nuo antropologijos, sociologijos ir pedagogikos iki istorijos, lingvistikos, politinių mokslų, filosofijos, estetikos, literatūros tyrinėjimų; plėtėsi ir į šalis – iš Prancūzijos kaimynių žemyne į Rytų Europą, Skandinaviją, Aziją, Lotynų Ameriką ir JAV.[1] Jokių disciplinų

[1] Žr. 3 priedą, kur atrinkti pagrindiniai pastarojo meto darbai, skirti diskusijoms apie Bourdieu sociologiją. Bourdieu teoriją komentuojančių arba kritinių knygų dabar galima paskaityti prancūzų kalba (Snyders 1976; Accardo 1983; Collectif ‚Révoltes Logiques' 1984; Caillé 1987 ir Ansart 1990), vokiečių kalba (Eder 1989; Bohn 1990; Gebauer ir Wulff, spausdinama), ispanų kalba (Sanchez de Horcájo 1979), japonų (Yamamoto 1988), švedų (Broady 1990) ir anglų kalba (Harker, Mahar ir Wilkes 1990; Robbins 1991; Calhoun, LiPuma ir Postone 1992; keletas knygų anglų kalba dar rengiamos). Per paskutinius dvejus metus buvo surengta Bourdieu teorijai skirtų tarpšakinių konferencijų JAV, Japonijoje, Meksikoje ir Vokietijoje. Broadys ir Pressonas 1989 pateikia bibliometrinių duomenų apie gausėjančius Bourdieu skaitytojus Amerikoje, rodančių ryškų pasikeitimą maždaug devintojo dešimtmečio pradžioje. Pavyzdžių apie Bourdieu poveikį įvairioms mokslo šakoms žr. Ringer 1991, Rébérioux 1988, Chartier 1988b – intelektualinei, socialinei ir kultūros istorijai; Hanks 1990, Woolard 1985 ir Corson 1991 – apie įtaką antropologinei lingvistikai; Ortner 1984 ir Rosaldo 1989 – apie įtaką antropologijai; Bon ir Schemeil 1980 ir Dobry 1986 –

ribų nepaisanti, aprėpianti neįprastai platų specializuoto tyrimo sričių (nuo valstiečių, meno, nedarbo, mokymo mokykloje, teisės, mokslo ir literatūros tyrimų iki giminės, klasės, religijos, politikos, sporto, kalbos, apsirūpinimo būstu, intelektualų ir valstybės analizės) spektrą ir gebanti derinti įvairiausius sociologijos stilius, nuo kruopščių etnografinių aprašymų iki statistinių modelių, iki abstrakčių metateorinių ir filosofinių samprotavimų, kone enciklopedinė Bourdieu *oeuvre*[2] meta visokeriopą iššūkį esamam socialinio mokslo pasidalijimui ir jame įsigalėjusiems mąstymo būdams.

Tačiau labiau pasigilinus, Bourdieu veiklai būdingas nenustygimas kyla iš jo atkaklios pastangos aprėpti kai kurias iš giliai tūnančių socialinį mokslą dalimis suskaidančių antinomijų, kurioms priklauso, regis, neįveikiamas prieštaravimas tarp subjektyvistinio ir objektyvistinio pažinimo būdų, simbolinių dalykų analizės atskyrimas nuo materialumo analizės ir dažnas teorijos ir tyrimo perskyrimas (Bourdieu 1973c, 1977a, 1990a). Dėl to Bourdieu turėjo sukurti tam tikras konceptualines ir metodologines priemones[3], kaip atsikratyti kitų dviejų šiuo metu

politikos mokslams; Schatzki 1987, Derrida 1990 ir Dreyfus 1991 – filosofijai; Gamboni 1983a ir 1989, Shusterman 1989 ir Bürger 1990 – estetikai; Terdiman 1985 ir Viala 1988 – literatūros teorijai.

[2] Bourdieu yra parašęs apie 25 knygas ir maždaug 260 straipsnių (neskaičiuojant vertimų ir rinkinių dešimtimis užsienio kalbų, pradedant vengrų, arabų ir japonų, baigiant suomių, olandų ir serbų bei kroatų). Knygos pabaigoje įdėtoje bibliografijoje nurodytos svarbiausios jo publikacijos, ypač atkreipiant dėmesį į išverstas į anglų kalbą.

[3] Apie struktūros/veikimo problemą žr. Giddens 1984, Alexander 1988, Sztompka 1991: 5–27, Sewell 1992 ir pasirodysiančias Brubakerio ir Wacquanto, apie mikro ir makro problemą žr. Collins 1981b ir 1987 ir Alexander ir kt. 1987. Dėl toliau paaiškėsiančių priežasčių būtų klaidinga laikyti Bourdieu „struktūravimo teorijos" šalininku, kaip tai daro Münch (1989: 101) ir Wiley (1990: 393). Struktūravimo teorijai, kaip pabrėžia jos kūrėjas (Giddens 1990a: 310), labiausiai rūpi socialinės ontologijos ir konceptualizavimo klausimai; Bourdieu teorinę veiklą visuomet skatino troškimas susidoroti su naujais empiriniais objektais, o teorinės schemos tobulinimas jį aiškiai mažai domino. Be to, Bourdieu veiklos teorija yra bent dešimtmečiu

dominuoti teorinėse diskusijose pretenduojančių dichotomijų – viena vertus, struktūros ir veikimo, antra vertus, mikroanalizės ir makroanalizės perskyrimų. Nekreipdamas dėmesio į intelektualinės mados užgaidas, Bourdieu nenusileisdamas įrodinėjo esant galimą *vieningą praktikos politinę ekonomiją*, o ypač simbolinę galią, kuri veiksmingai sulieja fenomenologinį ir struktūrinį požiūrius į vientisą, epistemologiniu atžvilgiu nuoseklų, visuotinai taikomą socialinio tyrimo būdą – į *Antropologie*, kaip ją suprato Kantas, tačiau besiskiriančią tuo, kad ji atvirai apima ir kitų veiklą teoriškai aiškinančio analitiko veiksmus (Bourdieu 1982a ir 1988a).

Paradoksas, tačiau ši tokio plataus ir sistemiško užmojo teorija paprastai suprantama ir jungiama „iš gabaliukų". Pasirodo, Garnhamas ir Williamsas (1980: 209) buvo teisūs, įspėdami, kad „fragmentiškai ir dalimis perimant vertingą ir vieningą teoriją bei su ja susijusius įvairias sritis apimančius empirinius tyrimus [...] kyla pavojus teoriją suprasti klaidingai". Kai kurias jo sąvokas (tokias kaip kultūrinio kapitalo) konkrečia tiriamąja ir teorine veikla[4] užsiimantys Amerikos socialinių mokslų atstovai plačiai ir dažnai vaisingai pritaikė, bet *in globo* Bourdieu teorija vis dar daugelio suprantama neteisingai, iki galo

---

ankstesnė už Giddenso (1979, 1984) struktūravimo teoriją ir grindžiama kitokiais filosofijos klausimais (nors pastaruoju metu Giddensas [1986a] nusitvėrė objektyvizmo ir subjektyvizmo priešpriešos, kuri yra Bourdieu teorijos ašis). Apie glaustai išdėstytą *habitus* ir lauko arba pozicijos ir dispozicijų dialektiką, kuria Bourdieu siekia įveikti mikro ir makro bei veikimo ir struktūros dilemas, žr. Bourdieu 1980d ir 1981c. Karp 1986: 132–34, Miller ir Branson 1987, Coenen 1989, Harker ir kt. 1990 ir Sewell 1992 aptaria kai kuriuos Bourdieu ir Giddenso skirtumus bei panašumus.

[4] Iš Amerikoje ir Didžiojoje Britanijoje žinomiausių „kultūrinio kapitalo" sąvokos vartotojų galima būtų paminėti Alviną Gouldnerį (1979), Randallą Collinsą (1979 ir 1987), Cooksoną ir Persellą (1985a), Ivaną Szelenyi (1988, taip pat Martiną ir Szelenyi 1987), Paulą DiMaggio (1982), Mike'ą Featherstone'ą (1987a ir b) ir Johną Urry (1990). Iš dar vėlesnių pavyzdžių minėtini Eyerman, Svensson ir Soderqvist 1987, Lareau 1987, Lamb 1989, Farkas ir kt. 1990, Katsilis ir Rubinson 1990, Beisel 1990 ir DiMaggio 1991a; dalinės informacijos ieškokite Lamont ir Lareau 1988.

neperprantama bendra jos struktūra ir vidinė logika. Šitai liudija stulbinanti interpretacijų įvairovė, vienas kitą paneigiantys kritiški atsiliepimai bei jos sukeltos prieštaringos reakcijos, taip pat ir su jos importavimu anapus Atlanto susiję fragmentiškumas bei trumpinimai.

Taigi labai supaprastinus, Bourdieu veikalų įsiliejimas į angliškai kalbantį pasaulį iš dalies sietinas su trimis iš jo svarbiausių knygų.[5] Švietimo specialistams aktualiausia *Reproduction in Education, Society and Culture* (*Švietimo, visuomenės ir kultūros reprodukcija*); antropologų dėmesys krypsta į Bourdieu Alžyro etnografinius tyrimus ir *Outline of A Theory of Practice* (*Praktikos teorijos metmenys*) išdėstytą *habitus* ir simbolinio kapitalo teoriją, o kultūros, estetikos ir klasės sociologų žvilgsnį traukia *Distinction* (*Skirtingumas*) (Bourdieu ir Passeron 1979; Bourdieu 1977a, 1984a). Paprastai interpretuojama nepaisant kitų, tad retai įžvelgiamos organiškos – tiek teorinės, tiek turinio – sąsajos tarp vienų ir kitų sričių Bourdieu tyrimų. Dėl to, nepaisant dabar plūstelėjusių vertimų bei sparčiai gausėjančios literatūros apie jo veikalus, Bourdieu tam tikra prasme tebėra intelektualinė mįslė.

Knygos įvade aš ketinu bendrais bruožais apžvelgti svarbiausius visą Bourdieu kūrybą vienijančius ir jos esmę nusakančius tikslus bei teiginius. Iš anksto pasakysiu: remdamasis nedekartiškąja socialine ontologija, kuri atsisako atskirti objektą ir subjektą, intenciją ir priežastį, materialybę ir simbolinę reprezentaciją, Bourdieu siekia, pasitelkęs viena su kita sujungiantį genetinį struktūralizmą, pasipriešinti sociologijos redukavimui arba į materialiųjų struktūrų objektyvistinę fiziką, arba į konstruktyvistinę kognityvių formų fenomenologiją. Jis daro šitai kurdamas ne tiek teoriją *stricto censu*, kiek sociologijos *metodą*, kuris iš esmės yra būdas kelti problemas, taupios

[5] Išsamesnę ir daugiau niuansų atskleidžiančią apžvalgą galima rasti knygoje *Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory* (Wacquant 1992).

konceptualios priemonės ir procedūros objektams konstruoti ir vienoje tyrimo srityje surinktoms žinioms perkelti į kitą sritį.[6] „Kad ir koks reikšmingas būtų konkretus [vieno ar kito] tyrimo objektas, jis iš tiesų nėra toks svarbus [...] kaip metodas, kuris buvo jam taikytas ir gali būti taikomas begalei skirtingų objektų" (Bourdieu ir de Saint Martin 1982: 50)[7], nes yra įrėžtas patvaraus ir transponuojamo mokslinio *habitus* struktūrose.[8]

Čia dera padaryti dvi pastabas. Pirma, esama šiokio tokio prieštaravimo, mažų mažiausiai stiprios įtampos, tarp Bourdieu kūrybos ir toliau pasirinkto „fotografinio" jos išdėstymo būdo. Pirmoji nepaliauja keitusis: Pierre'as Bourdieu vis peržiūri ir vėl sugrįžta prie tų pačių neišnarpliotų klausimų, objektų ir vietų (to paties Gordijo mazgo), jo rakursiniam ir spirališkam mąstymui skleidžiantis laike ir analitinėje erdvėje[9]. Toliau taikomas linijinis aiškinimo būdas, dirbtinai sinchronizuodamas skirtingoms besirutuliojančios Bourdieu minties pakopoms būdingas formuluotes, savo ruožtu siekia „susting-

[6] „Sociologija yra menas mąstyti apie fenomenaliai skirtingus dalykus kaip apie panašius savo struktūra bei veikimu ir perkelti tai, kas buvo nustatyta apie aiškinamą objektą, tarkime, religijos lauką, daugybei naujų objektų, meno arba politiniam laukui ir t.t." (Bourdieu 1982a: 40–41).

[7] Mary Douglas (1981: 163) pastebi, kad „Bourdieu daugiausia domimasi dėl jo metodo". Išsami Broady'o (1990) Bourdieu darbų analizė baigiama išvada, kad čia nesama bendrosios visuomenės teorijos ir kad pirmiausia jie suprastini kaip sociologinio žinojimo teorija, kuri socialinių mokslų erdvėje atitinka istorinės epistemologijos tradiciją (siejamą su Bachelard'o, Canguilhemo ir Cavaillès vardais) gamtos mokslų bei matematikos filosofijoje ir istorijoje.

[8] Pasak Rogerso Brubakerio (1989a: 23): „Skaitant Bourdieu, didžiausios naudos patiriama tuomet, kai jo sąvokos, teiginiai ir teorijos traktuojami visų pirma ne kaip turintys logines savybes ir loginių operacijų objektai, bet kaip tam tikri intelektinių įpročių arba įpročių grupių žyminiai. Juo sąvoka arba teiginys bendresnis ir abstraktesnis, tuo svarbiau skaityti ir aiškintis šitaip nusiteikus".

[9] Harkeris ir kt. 1990 ir Vervaëckas 1989 atkreipia dėmesį į spirale besirutuliojančią Bourdieu mintį.

dyti" tą vyksmą ir taip parodyti įvairius teorinio išplėtojimo lygmenis. Jau septintojo dešimtmečio viduryje visiškai išaiškėjo Bourdieu teorijos svarbiausi tikslai ir trūkumai, vis dėlto jo veikloje būta reikšmingų šuolių, posūkių ir pertrūkių, apie kuriuos, kaip ir apie vidinį jo teorinės struktūros dinamizmą[10], čia nebus kalbama.

Antra, kalbant apie Bourdieu ir ryškiausių britų bei amerikiečių socialinio mokslo požiūrių skirtumus, panašumus arba giminystę, galima nelauktai paskatinti būtent tą skubotą ir supaprastintą aiškinimą, kuris dažnai siejosi su jo importavimu į JAV (žr. Wacquant 1992). Artėjimo ir tolimo dialektika, susijusi su intelektualinių produktų „perkėlimu" už nacionalinių ribų, yra savaip rizikinga. Nenatūralų supanašinimą nuo ryškių atitikimų skiria labai subtili riba, o pusiausvyra tarp aiškumo ir suprantamumo, iš vienos pusės, ir formos, turinio bei genealogijos patikimumo ir tikslumo, iš kitos – greitai pažeidžiama. Paprastai aš teikiu pirmenybę aiškumui ir suprantamumui, vildamasis, kad skaitytojas nepamirš, jog Bourdieu reikšmę labiau lemia dabar *vykstanti* jo mokslinė veikla, o ne sinchroniškas, kad ir didžiai nusimanančio bei kvalifikuoto aiškintojo, aprašymas.

[10] Pavyzdžiui, toje pačioje santykių sistemoje, besiremiančioje pagrindiniu 1966 metais padarytu perskyrimu tarp „klasės padėties ir klasės pozicijos" (*Class Condition and Class Position*), galima atsekti ryškią ankstesnės klasės sampratos evoliuciją iki vėlesnės klasės, kaip socialinėje erdvėje įsitvirtinusios istorinės struktūros, sampratos (Bourdieu 1984a, 1985a, 1985b, 1987b, 1991d; žr. Eder 1989 diskusijai). Dažnai visai nedideli ar, regis, tik kosmetiniai žodyno keitimai (intereso pakeitimas *illusio*, dominuojančios klasės – galios lauku, kultūrinio kapitalo – informaciniu kapitalu, arba jau visai nesenas *habitus* pakeitimas *conatus*) rodo reikšmingus analizės patobulinimus bei pokyčius.

I Socialinės fizikos ir socialinės fenomenologijos antinomijos ribas peržengus

Pasak Pierre'o Bourdieu (1989a: 7), sociologijos uždavinys yra „atskleisti giliausiai slypinčias socialinį visetą sudarančių įvairių socialinių pasaulių struktūras, taip pat ir jų reprodukciją arba transformavimą laiduojančius ‚mechanizmus'". Šis pasaulis ypatingas tuo, kad jo struktūros gyvena sakytum „dvigubą gyvenimą"[11]. Jos egzistuoja dvejopai: pirmiausia pasireiškia kaip *materialiųjų* išteklių ir socialiai nepakankamų gėrybių bei priemonių pasisavinti vertybes (vartojant Bourdieu terminologiją, kapitalo rūšių) *pasiskirstymas;* ir antra, jos reiškiasi kaip klasifikavimo sistemos, kaip proto ir kūno schemos, *simboliškai* modeliuojančios socialinių agentų praktinę veiklą – elgseną, mintis, jausmus ir vertinimus. Socialiniai faktai yra objektai, kurie sykiu yra ir pačios tikrovės pažinimo objektas, nes žmonės juos kuriančiam pasauliui suteikia prasmę.[12]

Taigi mokslas apie visuomenę, suprantamą kaip dvimatė „galios santykių ir prasmės santykių tarp grupių ir klasių sistema"[13], būtinai turi *dvejopai aiškinti.* Arba, tiksliau sakant, jis privalo sukurti dvigubo fokuso analitinių lęšių sistemą, kuri išdidina kiekvieno aiškinimo episteminius privalumus ir atsiriboja nuo abiejų trūkumų. Pirmasis aiškinimas visuomenę traktuoja kaip *socialinę fiziką:* kaip objektyvią iš išorės suvokiamą struktūrą, kurios apraiškas galima iš esmės stebėti, nustatyti ir sužymėti, nepriklausomai nuo joje esančiųjų reprezen-

[11] Visuomenės „dvejopo objektyvumo" samprata labiausiai išplėtota Bourdieu 1990a (9 skyrius „Subjektyvumo objektyvumas" (*The Objectivity of the Subjective*), 1984a (pabaiga) ir 1978d.

[12] „Socialinis mokslas negali, vadovaudamasis Durkheimo priesaku, ‚socialinius faktus traktuoti kaip daiktus', neatmesdamas visko, kas priklauso nuo to, jog jie yra paties socialinės egzistencijos objektyvumo nulemto pažinimo arba atpažinimo (jei tik ne klaidingo atpažinimo) objektai" (Bourdieu 199a: 135; žr. taip pat Bourdieu 1989e ir 1987b).

[13] Taip „socialinę formaciją" Bourdieu ir Passeronas apibrėžia knygoje *Reproduction* (1970).

tavimų. Šis objektyvistinis, arba „struktūralistinis", požiūris (tipiškiausias jo pavyzdys Prancūzijoje – Durkheimo *Suicide* (*Savižudybė*), o tuo metu, kai Bourdieu pradėjo formuluoti pagrindinius savo teorijos teiginius, pavyzdžiu buvo Saussure'o lingvistika, Lévi-Strausso struktūralizmas, dar vėliau Althusserio marksizmas) stiprus dėl to, kad sugriovė „socialinio pasaulio perregimybės iliuziją"[14]. Atsisakęs sveiku protu grįstos sampratos, jis gali atskleisti „lemiamus santykius", kuriuos vyrai ir moterys neišvengiamai užmezga, „kurdami savo socialinę egzistenciją" (Marx). Pasitelkęs statistiką, etnografinį aprašymą arba formalų modeliavimą, išorėje esantis stebėtojas gali iššifruoti „neužrašytą muzikos partitūrą, pagal kurią organizuojami veikiančiųjų, kurių kiekvienas mano improvizuojąs savo paties melodiją, veiksmai" (Bourdieu 1980b: 89), ir išsiaiškinti tam tikras taisykles, kurioms jie paklūsta.

Didžiausias šio objektyvistinio požiūrio keliamas pavojus yra tai, kad nežinant taisyklių atsiradimo principo, linkstama modelį nepastebimai paversti tikrove – sudaiktinti jo konstruojamas struktūras, laikant jas autonomiškomis esybėmis, apdovanotomis gebėjimu „veikti" kaip istoriniai agentai. Objektyvizmo požiūriu, praktika gali būti suvokiama tik neigiamai, vien kaip analitiko sukurto modelio *įgyvendinimas*, galų gale perkeliant į veikiančiųjų protus (scholastišką) požiūrį į savo veiklą, kurią, paradoksas, bet galima atskleisti tik dėl to, kad metodiškai nekreipiama dėmesio į tai, kaip veikiantieji ją

[14] Bourdieu, Chamboredonas ir Passeronas (1973: 329–34) parodo, kad Marxas, Durkheimas ir Weberis, nepaisant jų socialinės sistemos teorijas skiriančių ypatybių, neprieštarauja vienas kitam savo sociologinio pažinimo teorijomis. Visi jie pirmiausia sutaria dėl „perregimybės iliuzijai", prie kurios nevalingai linksta visi visuomenės nariai, priešingo „neįsisąmoninimo principo", teigiančio, jog socialinį gyvenimą paaiškinančių priežasčių negalima redukuoti iki individualių idėjų arba intencijų. „Jeigu sociologija, kaip objektyvus mokslas, yra galima", – aiškina Bourdieu, – taip yra dėl to, kad „subjektai nekontroliuoja visos savo elgesio reikšmės, nes tai, ką jie įsisąmonina, ir jų veiksmai visada reiškia daugiau, negu jie supranta arba nori" (Bourdieu ir kt. 1965: 18).

patiria.[15] Taigi tikrovės dalis, kuri, kaip teigiama, yra suprantama, griaunama kiekvienu ją užčiuopiančiu veiksmu. Kraštutinis objektyvizmas gali sukurti tik subjekto pakaitalą ir vaizduoti individus arba grupes kaip pasyviai palaikančius pagal savo nepriklausomą logiką mechaniškai veikiančias jėgas.

Kad neįkliūtų į redukcionizmo spąstus, materialistinis mokslas apie visuomenę privalo pripažinti, kad sąmonė ir veikiančiųjų interpretacijos yra esminė visos socialinio pasaulio tikrovės sudedamoji dalis. Tiesa, kad visuomenė turi objektyvią struktūrą, tačiau ne mažiau teisinga, kad ją taip pat lemiamai paveikę, pavartokime čia garsųjį Schopenhauerio posakį, „vaizdinys ir valia" (*Darstellung und Wille*). Svarbu, kad individai turi praktinių žinių apie pasaulį ir perkelia šį praktinį žinojimą į savo įprastą veiklą. „Skirtingai negu gamtos mokslai, antropologija negali vien aiškinti objektyvius santykius, nes prasmių patyrimas yra neatskiriama viso patyrimo prasmės dalis" (Bourdieu ir kt. 1965: 20).[16]

Subjektyvistiniam arba „konstruktyvistiniam" požiūriui (kurį Sartre'as hiperboliškai išreiškė *Būtyje ir Nieke* ir kuriam dabar ryškiausiai atstovauja kultūrinė etnometodologijos atmaina ir kai kurios racionalaus pasirinkimo teorijos racionalistinės pakraipos atšakos) rūpi šis „antrojo laipsnio objektyvumas". Priešingai nei struktūralistinis objektyvizmas, jis teigia, kad socialinė tikrovė esanti kompetentingų nepaliaujamai per „organizuotas išradingas kasdienio gyvenimo praktikas" savo socialinį pasaulį kuriančiųjų socialinių agentų nenumatoma veikla (Garfinkel 1967: 11). Pro *socialinės fenomenologijos* lęšius visuomenė matoma kaip sąmoningų, budrių individų, kuriems pasaulis yra tie-

[15] Struktūralizmo epistemologijai būdinga „scholastinė klaida" aptariama Bourdieu 1990a: 30–41, 1990e ir toliau 2 dalyje 1 skyriuje.

[16] Kitaip sakant: „Socialinio pasaulio pažinimas turi atsižvelgti į šio pasaulio praktinį pažinimą, kuris egzistuoja už jį anksčiau ir kurio jis negali neįtraukti į savo objektą, nors vis dėlto pirmiausia jį reikėtų atskirti nuo dalinių ir suinteresuotų šio praktinio pažinimo reprezentavimų" (Bourdieu 1984a: 467).

siogiai pažįstamas ir prasmingas, sprendimų, veiksmų ir pažinimo netikėtas rezultatas. Toks matymas vertingas tuo, kad pripažįsta kasdienio pažinimo, subjektyvios prasmės ir praktinio išmanymo vaidmenį nepaliaujamai kuriant visuomenę; jis suteikia garbingiausią vietą veikimui ir „socialiai priimtai tipizacijų ir reikšmingumų sistemai", kurios dėka žmonės suteikia prasmę savo „gyvenamajam pasauliui" (Schutz 1970).

Tačiau neperkurta socialinio gyvenimo fenomenologija, pasak Bourdieu, turi mažų mažiausiai dvi ryškias ydas. Pirma, socialines struktūras suprantant tik kaip individų strategijų ir klasifikavimo[17] veiksmų sankaupą, nebeįmanoma paaiškinti jų sugebėjimo atsistatyti, taip pat ir atsirandančių objektyvių konfigūracijų, kurias šios strategijos įamžina arba išklibina. Laikantis šios kraštutinės pažiūros, taip pat nepaaiškinama, dėl ko ir pagal kokius principus kuriama socialinė tikrovė. „Jeigu dera prisiminti, kad, priešingai negu traktuojama tam tikrų mechanistinių veiklos sampratų, socialiniai agentai pavieniui ir bendrai konstruoja socialinę tikrovę, tai reikėtų nepamiršti, kaip dažnai nutinka interakcionistams ir etnometodologams, kad ne jie sukūrė kategorijas, kuriomis remiasi konstruodami" (Bourdieu 1989a: 47).

Visuotinis mokslas apie visuomenę turi atsikratyti *ir* mechanistinio struktūralizmo, kuris agentus padaro „nieko neveikiančius", *ir* teleologinio individualizmo, kuris laiko žmones tik apkarpyta „pernelyg socializuotos ‚kultūrinės informacijos'"[18] forma arba daugiau ar mažiau iškreiptais persikūnijusio

[17] Bergeris ir Luckmannas (1966: 48) socialinę struktūrą apibrėžia kaip „[socialiai aprobuotų] tipifikacijų ir su jų pagalba nustatytų pasikartojančių sąveikos modelių visumą". Panašią sampratą gina Blumeris (1969), apibrėždamas visuomenę kaip „simbolinę sąveiką", taip pat ir Garfinkelis, tvirtinantis, jog „organizuotą socialinę tvarką sudaro įvairūs metodai, turintys paaiškinti aplinkos organizavimo būdus kaip suderintas pastangas" (1967:33).

[18] Sudėjus du garsius Denniso Wrongo (1961) ir Haroldo Garfinkelio (1967) pasakymus.

homo oeconomicus pavidalais. Objektyvizmas ir subjektyvizmas, mechanicizmas ir teleologija, struktūrinis determinizmas ir individo veikimas yra dirbtinės antinomijos. Kiekvienas šių priešybių porų narys pastiprina kitą; visa išvien slapta veikia, temdydami antropologinę tiesą apie žmogaus veiklą.[19] Kad įveiktų šiuos dvilypumus, Bourdieu tai, kas funkcionuoja kaip akivaizdžiai prieštaraujančių paradigmų „pasaulio hipotezė" (Pepper 1942), paverčia analizės, skirtos iš naujo perprasti dvigubą socialinio pasaulio tikrovę, formos *momentais*. Taip atsiradusi *socialinė prakseologija*[20] sujungia „struktūralistinį" ir „konstruktyvistinį" požiūrius.[21] Pirma, mes atmetame kasdienius repre-

[19] Septintajame ir aštuntajame dešimtmetyje antropologijoje šios priešpriešos išsikristalizavo į antagonizmą, kurio viename poliuje buvo simbolinė antropologija (Geertz, Schneider, Victor Turner, Sahlins) ir Lévi-Strausso struktūralizmas (Leach, Needham, Mary Douglas), o kitame – kultūrinė ekologija (Vayda, Rappoport, Marvin Harris) ir politinis ekonominis bei struktūralistinis marksizmo traktavimai (Eric Wolf, Maurice Bloch, Meillassoux, Godelier, Jonathan Friedman, June Nash). Sherry Ortneris (1984) septintojo dešimtmečio „aštrių gincų" tarp antropologų santrauka atskleidžia stulbinančius jų panašumus su tais, kurie nuolatos kiršina objektyvistinės ir subjektyvistinės sociologijos šalininkus (pvz., sistemų teoretikų ir simbolinių interakcionistų arba žmogaus ekologų ir postmodernios dekonstrukcijos urbanistinėje teorijoje šalininkus): „Kultūros ekologai simbolinius antropologus laikė miglotais intelektualistais, apimtais nemoksliško ir nepatikrinamo subjektyvaus interpretavimo polėkio, o simboliniai antropologai kultūros ekologiją manė esant susijusią su beprasmiu ir steriliu moksliškumu, skaičiuojančią kalorijas ir matuojančią kritulių kiekius bei tyčia nepaisančią vienos antropologijos turbūt jau nustatytos tiesos: kad kultūra veikia visą žmogaus elgesį. Lauke vyravo manichėjiška kova tarp ‚materializmo' ir ‚idealizmo', ‚griežto' ir ‚laisvesnio' požiūrių, interpretavimo ir aiškinimo" (žr. Bourdieu [1987e] atkirtį į Ortnerio straipsnį, kur „praktikos teorija" apibrėžiama kaip galima šios priešpriešos įveika).

[20] Apie Bourdieu teoriją, kaip praksoelogiją žr. specialųjį *Antropologishe Verkennungen* numerį (Coenen 1989, Mortier 1989, Verboven 1989, Vervaëck 1989).

[21] Paprašytas apibūdinti savo teoriją (turint omenyje Kalifornijos San Diego universitete skaitytą paskaitą), Bourdieu (1989e: 14) pasirenka „struktūralistinio konstruktyvizmo" terminą ir tuojau pat pavadina priešingai – „konstruktyvistiniu struktūralizmu", norėdamas išryškinti dialek-

zentavimus, kad sukonstruotume objektyvias struktūras (*pozicijų* erdves), kad paaiškintume socialiai veiksmingų išteklių pasiskirstymą, kuris nustato išorinius sąveikų ir atvaizdavimų apribojimus. Antra, mes sugrąžiname tiesioginį gyvą veikiančiųjų patyrimą, kad paaiškintume suvokimo ir vertinimo (*dispozicijų*) kategorijas, kurios struktūruoja jų veikimą iš vidaus. Reikėtų pabrėžti, kad nors abu analizės aspektai yra vienodai būtini, vis dėlto nėra tolygūs: epistemologinė pirmenybė atiduodama objektyvistiniam aiškinimui, o ne subjektyvistiniam supratimui. Pirmiau reikia taikyti Durkheimo pirmąjį „sociologijos metodo" principą ir sistemingai atmesti išankstines nuostatas[22], o ne analizuoti praktinį pasaulio supratimą subjektyviu požiūriu. Kadangi veikiančiųjų požiūriai keisis ir skirsis, priklausomai nuo jų vietos objektyvioje socialinėje erdvėje (Bourdieu 1984a, 1989e)[23].

---

tinę dviejų (objektyvistinio ir subjektyvistinio) aspektų sąsają jo teorijoje. Ansartas (1990) šį aspektą įvardija kaip „genetinį struktūralizmą", o Harkeris, Maharas bei Wilkesas (1990: 3) pavadina tai „generatyviuoju struktūralizmu".

[22] Durkheimas (1966: 32) „Sociologijos metodo taisyklėse" teigė, kad „sociologas privalo [...], ar apibrėždamas savo tyrimo tikslus, ar įrodinėdamas ryžtingai atsisakyti vartoti ne moksle ir dėl nemokslinių reikmių kilusias sąvokas. Jis turi išsilaisvinti nuo klaidingų nespecialisto galvoje vyraujančių idėjų; jis privalo visiems laikams atsikratyti šių empirinių kategorijų jungo, kurios ilgainiui iš įpratimo virto tironija".

[23] Taigi jeigu Bourdieu visuomenės įsivaizdavimas kartais ir gali pasirodyti artimas etnometodologijos arba Sturtevanto ar Goodenougho kognityvinės antropologijos sampratoms (žr. „Forms of Scholarly Classification" analizę knygoje *La noblesse d'Etat*), jis vis dėlto nuo jų skiriasi tuo, kad skirtingus turinius ir socialinių taksonomijų vartoseną grindžia materialiųjų struktūrų objektyvumu. Vis dėlto šį atotrūkį tarp Bourdieu ir etnometodologijos susiaurino Aaronas Cicourelis (1990), kuris savo darbe apie komunikacijos procesus atsižvelgia į iš esmės nevienodą kultūrinio kapitalo pa(si)skirstymą. Įdomi pastanga sujungti Garfinkelį ir Bourdieu, etnometodologiją ir *habitus* teoriją pateikiama Alaino Coulono (1991) studijoje apie universiteto studentų „priėmimo praktiką".

2 Kovos dėl klasifikavimo ir socialinių bei mąstymo struktūrų dialektika

Tikras mokslas apie žmonių veiklą negali tenkintis vien perkeldamas fenomenologiją į socialinę topologiją. Jis taip pat privalo paaiškinti suvokimo ir vertinimo schemas, kurias veikiantieji naudoja savo kasdieniame gyvenime. Iš kur atsiranda šios schemos (situacijos apibrėžimai, tipizacijos, interpretavimo procedūros) ir koks jų ryšys su išorinėmis visuomenės struktūromis? Kaip tik čia susiduriame su antrąja pagrindine hipoteze, kuria remiasi Bourdieu (1989a: 7) sociologija:

> Esama atitikimo tarp socialinių struktūrų ir mąstymo struktūrų, tarp objektyvių socialinio pasaulio pasidalijimų – ypač į įvairiuose laukuose dominuojančius ir tuos, kuriems dominuojama – ir veikiančiųjų jam taikomų įsivaizdavimo bei padalijimo principų.

Be abejo, tai yra performuluota ir apibendrinta 1903 metais Durkheimo ir Mausso (1963) jų klasikinėje studijoje *Some primitive forms of Classification* (*Primityviosios klasifikavimo formos*) suformuluota mintis. Šioje esė *Année sociologique* steigėjas ir leidėjas bei jo mokinys teigia, kad primityviose visuomenėse funkcionuojančios kognityvios sistemos yra kilusios iš jų socialinės sistemos: supratimo kategorijos yra bendri atvaizdavimai, o grindžiamosios mąstymo schemos yra sumodeliuotos pagal grupės socialinę struktūrą. Durkheimo tezę apie mąstymo sistemų „sociocentrizmą" Bourdieu išplėtoja keturiomis kryptimis. Pirma, jis tvirtina, jog tradicinėse bendruomenėse aptinkamas kognityvių ir socialinių struktūrų atitikimas taip pat paplitęs išsivysčiusiose visuomenėse, kur jų atitikimą daugiausia lemia veikianti mokymo sistema (Bordieu 1967a)[24]. Antra,

[24] Tiesą pasakius, Durkheimas ir Maussas, analizuodami kinų mąstymą (vėliau tęsė Marcelis Granet) ir baigiamojoje savo esė dalyje, kelia mintį, kad idėjų sociogenezė galioja formacijose, išsivysčiusiose labiau, negu

ten, kur Durkheimas ir Maussas negalėjo pagrįstai paaiškinti, dėl kokių priežasčių klasifikacijos yra socialiai nulemiamos (Needham 1963: xxiv), Bourdieu teigia, kad struktūros požiūriu socialinis pasidalijimas ir mąstymo schemos esančios homologiški dalykai, nes yra *genetiškai susiję*: pastarosios yra ne kas kita, kaip pirmojo įsikūnijimas. Bendras tam tikrų socialinių sąlygų veikimas palengva įdiegia individams patvarias ir transponuojamas dispozicijas, kurios internalizuoja socialinės aplinkos reikmes, sumodeliuodamos organizmo viduje išorinės tikrovės inerciją ir apribojimus. Jei antros eilės objektyvumo struktūros (*habitus*) yra įsikūnijusios pirmos eilės objektyvumo struktūros, tuomet, „objektyvių struktūrų analizę logiškai susiejus su subjektyvių dispozicijų analize, sugriaunama įsigalėjusi dirbtinė sociologijos ir socialinės psichologijos antinomija" (Bourdieu ir de Saint Martin 1982: 47)[25]. Adekvatus mokslas apie visuomenę turi apimti ir objektyvias taisykles, ir objektyvumo internalizavimo procesą, su kurių pagalba konstituojami individus peržengiantys, neįsisąmoninti įsivaizdavimo ir padalijimo principai, kuriuos veikiantieji įtraukia į savo veiklą.

---

gentinės Australijos ir Šiaurės Amerikos žemyno visuomenės. Tačiau jie netaiko savo drąsaus teiginio savo pačių visuomenei, o ypač savo pačių mąstymui. Kaip pastebi Bourdieu (1982a: 10–11), *Primityviųjų klasifikacijos formų* (*Primitive Forms of Classification*) autorius savo veikale *Pedagoginės minties evoliucija* (*Evolution of Pedagogical Thought*) išdėstytos mokymo sistemos socialinės istorijos niekuomet neįsivaizdavo kaip profesoriško supratimo kategorijų genetinės sociologijos, nors ir turėjo visus tam būtinus įrankius".

Kitur Bourdieu (1967a) rašo, jog „mokymo sistema yra viena iš vietų, kur susisluoksniavusiose visuomenėse sukuriamos mąstymo sistemos, kurios yra aiškiai sudėtingesnis ‚primityvių klasifikavimo formų' atitikmuo". Dėl šios priežasties Bourdieu domisi švietimu: jo mokymo sistemos nagrinėjimas priskiriamas simbolinės galios, kuri apibūdinama kaip galia primesti ir įdiegti dominavimo struktūras asimiliuojančias klasifikavimo sistemas, sociologijai (žr. ypač Bourdieu 1989a bei Bourdieu ir Passeron 1979: 1 knyga).

[25] Connellio (1983: 153) nuomone, Bourdieu praskina kelią „realistinei socialinei psichologijai".

Trečia ir svarbiausia, Bourdieu nusileidžia, kad socialinių ir mąstymo struktūrų atitikimas atlieka labai svarbias politines funkcijas. Simbolinės sistemos nėra tik pažinimo įrankiai, jos taip pat yra *dominavimo įrankiai* (Marxo žodyne ideologijos, o Weberio – teodicėjos). Kadangi jos atlieka kognityvaus integravimo funkciją, jos pačia savo logika skatina arbitralios tvarkos socialinę integraciją: „Socialinės tvarkos išsaugojimą ryškiai pastiprina [...] orkestruotos socialinio pasaulio suvokimo kategorijos, kurios, būdamos pritaikytos prie nustatytos tvarkos pasidalijimų (taigi ir dominuojančiųjų joje interesų) ir bendros visiems pagal tas struktūras suformuotiems protams, primeta save visais objektyvios reikmės pavidalais" (Bourdieu 1984a: 471; žr. taip pat 1971b). Socialiai susidariusios klasifikavimo schemos, kuriomis remdamiesi aktyviai konstruojame ir aiškiname visuomenę, struktūras, iš kurių jos yra išplaukusios, paprastai vaizduoja kaip natūralias ir būtinas, o ne kaip istoriškai nenumatytus galios pusiausvyros tarp klasių, „etninių" grupių arba lyčių padarinius[26]. O jeigu pripažįstame, kad simbolinės sistemos yra socialiniai dariniai ir prisideda prie pasaulio kūrimo, kad jos ne vien atspindi socialinius santykius, bet ir padeda juos *konstruoti*, tada, neperžengiant tam tikrų ribų, galima keisti pasaulį, keičiant jo reprezentavimą (Bourdieu 1980g, 1981a).

Taigi išeina – o tai ketvirtasis kelias, kuriuo Bourdieu tolsta nuo Durkheimo problematikos – jog klasifikavimo sistemos yra *laimėjimas kovose*, kurios supriešina kasdieniame gyvenime

[26] Analizuodamas teisę, Bourdieu rašo: „Mūsų socialinio pasaulio konstravimo ir aiškinimo pagrindą sudarančios suvokimo ir supratimo schemos yra sukurtos bendromis istorinėmis pastangomis, tačiau remiantis būtent to pasaulio struktūromis: kaip struktūruotos struktūros, istoriškai sukonstruotos mūsų mąstymo kategorijos daro įtaką pasaulio kūrimui, bet neperžengia jų atitikimo prieš tai egzistavusioms struktūroms ribų". Kitur: „klasifikavimo sistemos yra ne tiek pažinimo instrumentai, kiek galios instrumentai, pritaikyti socialinėms funkcijoms ir beveik atvirai pajungti tenkinti grupės interesus" (Bourdieu 1984a: 477).

įprastai bendraujančius, taip pat politikos ir kultūros kūrimo laukuose vykstančiose varžybose pavieniui ir kolektyviai rungtyniaujančius individus bei grupes. Į klases pasidalijusioje visuomenėje grupes reprezentuojančias socialines taksonomijas (antai profesijų ir apmokėjimo lygio) „kiekvieną akimirką kuria ir yra jomis gyvybiškai suinteresuoti galios santykiai tarp klasių" (Bourdieu ir Boltanski 1981: 149)

Taigi Bourdieu papildo Durkheimo struktūrinę analizę *genetine ir politine* klasifikavimo sistemų formavimo, atrankos ir primetimo sociologija. Socialinės struktūros ir kognityvios struktūros yra grįžtamai ir struktūriškai susijusios, o jų atitikimas yra viena iš tvirčiausių socialinio dominavimo atsparų. Klasės ir kiti priešiški socialiniai kolektyvai nuolatos stengiasi primesti jų ypatingus interesus labiausiai atitinkantį pasaulio apibrėžimą. Pažinimo arba kultūros formų sociologija yra *eo ipso* politinė sociologija, tai yra simbolinės galios sociologija. Iš tiesų visą Bourdieu teoriją galima interpretuoti kaip ypatingo įvairių simbolinės prievartos formų poveikio dominavimo struktūrų reprodukcijai ir keitimui materialistinę antropologiją.

3 Metodologinis reliacionizmas

Priešingai nei visų monizmo formų atstovai, pretenduojantys įrodyti ontologinę struktūros *arba* agento, sistemos *arba* atlikėjo, bendrumo *arba* individualumo pirmenybę, Bourdieu teigia, jog *pirmesni yra santykiai*. Jo požiūriu, tokie dualizmai atspindi sveiko proto lygmens socialinės tikrovės suvokimą, iš kurio sociologija privalo išsivaduoti. Tas suvokimas įsitvirtinęs pačioje mūsų vartojamoje kalboje, kuri „labiau tinka daiktams, o ne santykiams, būsenoms, bet ne procesams išreikšti" (Bourdieu 1982a: 35). Kitas ryžtingas reliacionistinės sampratos šalininkas Norbertas Eliasas (1978a: 113) tvirtina, kad kasdienė kalba verčia mus „nevalingai įžvelgti konceptualius skirtumus tarp veikėjo ir veiklos, tarp struktūros ir procesų arba tarp objektų

ir santykių", ir tai iš esmės kliudo perprasti socialinio persipynimo logiką[27]. Šį lingvistinį polinkį iškelti substanciją santykių sąskaita sustiprina tas faktas, kad sociologai visados rungtyniauja dėl socialinio pasaulio reprezentavimo su kitais specialistais, ypač su politikais ir žiniasklaidininkais, suinteresuotais tokiu sveiko proto lygmens mąstymu. Individo ir visuomenės priešprieša (ir jos perkėlimas į metodologinio individualizmo ir struktūralizmo antinomiją) yra viena iš tų sociologijai įkyrėjusių problemų, nes politinės arba socialinės priešpriešos jas nuolatos iš naujo kelia (Bourdieu 1989f). Socialiniam mokslui nereikia rinktis vieno iš šių polių, kadangi socialinės tikrovės – veiksmo, ne mažiau kaip struktūros, ir judviejų sankirtos, kaip istorijos – esmė yra santykiai.

Taigi Bourdieu atsisako ir metodologinio individualizmo, ir holizmo, taip pat juos dirbtinai perkelti į „metodologinį situacionalizmą"[28]. Jo sociologinės regėsenos esmę sudarantis santykiškas (reliacionistinis) požiūris nėra naujas. Jis yra neatskiriamas nuo pokario metais Piaget, Jakobsono, Lévi-Strausso ir Braudelio teorijose suklestėjusios ir Durkheimą bei Marxą (Merton 1975: 32)[29] siekiančios plačios „įvairiarūšės ir polimor-

[27] Europos kalboms būdinga „proceso redukcija" (pagal Benjaminą Lee Whorfą) ir ją patvirtinančios pozityvistinės mokslo filosofijos paaiškina, dėl ko „visuomet jaučiamės privalą visiškai beprasmiškai savo teorijose atskirti, tarkime, individą *ir* visuomenę, ir dėl to ‚individas' ir ‚visuomenė' atrodo lyg du atskiri daiktai, lyg stalai ir kėdės arba puodai ir keptuvės" (Elias 1978a: 113, taip pat 1987 I dalis). Akivaizdu, kad ir Bourdieu, ir Eliasas, pabrėždami, jog kasdienė kalba kliudo sociologiniam mąstymui, remiasi Cassireriu, ypač jo *The Influence of Language Upon the Development of Scientific Thought* analize (Cassirer 1936).

[28] Metodologinis individualizmas (ekonomisto Josepho Schumpeterio sugalvotas terminas) teigia, kad visus socialinius reiškinius iš principo galima paaiškinti būtent siejant su individų tikslais, įsitikinimais ir veiksmais. Holizmas tvirtina priešingai, jog socialinės sistemos turi savybių, kurių negalima kildinti iš jas sudarančių dalių savybių ir kad socialiai aiškinti reikia pradėti nuo sisteminio lygmens. Metodologinis situacionalizmas konkrečioje situacijoje vykstančios sąveikos savybes laiko analizės ašimi (Knorr-Cetina 1981: 7–15).

fiškos" struktūralistinės tradicijos. Ko gero, glausčiausiai ir aiškiausiai šį požiūrį yra nusakęs Marxas savo veikale *Die Grundrisse* (1971: 77): „Visuomenę sudaro ne individai; ji išreiškia ryšių ir santykių, kuriuos individai patiria, visumą"[30]. Bourdieu su jam būdingu uolumu ir atkaklumu išplečia šią sampratą, o tai liudija faktas, jog abi jo pagrindinės sąvokos – *habitus* ir *laukas* – žymi santykių visumą. Laukas yra sistema objektyvių istorinių santykių tarp tam tikromis galios (kapitalo) formomis besiremiančių pozicijų, o *habitus* sudaro į pavienius individus mąstymo ir kūno suvokimo, supratimo ir veikimo schemų pavidalu „nusėdę" istoriniai santykiai.

Kaip ir Philipas Abramsas, Michaelis Mannas ir Charlesas Tilly, Bourdieu sugriauna beprasmę „visuomenės" sąvoką ir pakeičia ją lauko ir socialinės erdvės sąvokomis. Jo nuomone, susiskirsčiusi visuomenė yra ne vientisa visuma, susieta sisteminių funkcijų, bendros kultūros, kryžminių konfliktų arba vienos valdžios, bet visuma santykiškai autonomiškų „žaidimo" sričių, kurių negali sugriauti visuotinė visuomenės, nesvarbu, kapitalizmo, modernybės ar postmodernybės, logika. Beveik kaip Weberio *Lebensordnungen*, ekonominis, politinis, estetinis ir intelektualinis „gyvenimo sluoksniai", į kuriuos esant moderniam kapitalizmui pasidalija socialinis gyvenimas (Gerth ir Mills 1946: 331–59), kiekvienas laukas reikalauja pripažinti

[29] Bourdieu (1990a: 4; žr. taip pat 1968b) vertina struktūralizmą už tai, kad „įvedė į socialinius mokslus strukūrinį *metodą*, arba, paprasčiau sakant, *reliacionistinį* mąstymo būdą, kuris, nutraukęs ryšius su substancine mąstysena, įgalina mus apibūdinti kiekvieną elementą remiantis santykiais, susiejančiais jį su visais kitais į sistemą, iš kurios randasi jos reikšmė ir paskirtis".

[30] Bertellis Ollmanas (1976: 14) parodė, kad „santykis yra pats mažiausias Marxo tikrovės sampratos vienetas. Iš esmės dėl to mums sunku suprasti marksizmą, kurio objektas yra ne tiesiog visuomenė, bet visuomenė, kuri suprantama kaip santykiai". Japonų filosofas W. Hiromatsu pateikė tatai nušviečiantį sistemišką ir atvirai kasirerišką Marxo aiškinimą (žr. Bourdieu, Hiromatsu ir Imamura pokalbį [1991]). Apie struktūralizmo tradiciją nuo Marxo iki Lévi-Strausso skaitykite DeGeorge ir DeGeorge 1972.

tam tikras jo vertybes ir laikosi savo paties reglamentuojančių principų. Šie principai apibrėžia socialiai struktūruotą erdvę, kurioje veikiantieji, priklausomai nuo jų pozicijos šioje erdvėje, stengiasi arba pakeisti, arba išsaugoti jos ribas ir formą. Šiame glaustame apibrėžime svarbios dvi ypatybės. Pirma, laukas yra sumodeliuotų objektyvių jėgų sistema (labai panaši į magnetinį lauką), *santykių konfigūracija*, kurios *ypatingą trauką* patiria visi į ją patekę objektai ir veikėjai. Išorės veiksniai lūžta per jo vidinę sandarą kaip per prizmę:

> Tai, kas vyksta laukuose, nėra nei visiškai anarchiškų veiksmų suma, nei sudėtinis darnaus plano rezultatas [...] Transcendencijos, apie kurią liudija intencijų inversijos, objektyvaus ir kolektyvaus pobūdžio kumuliacinių veiksmų atvejai,[31] pagrindas yra ne paprasta mechaniška *suma*, o žaidimo *struktūra*.

Laukas yra vienu metu *konflikto ir rungtynių erdvė*, palygintina su kovos lauku, kur kovos dalyviai varžosi dėl šiame lauke įtakingos kapitalo rūšies monopolio – kultūros autoriteto meno lauke, mokslinio autoriteto mokslo lauke, dvasinio autoriteto religijos lauke ir t.t. – ir dėl galios nustatyti visų valdžios formų galios lauke hierarchiją bei „konversijos koeficientą"[32].

[31] Bourdieu (1987g: 248). Taigi tai, ką Samuelsonas vadina „kompozicijos veikme", o Boudonas „nenujaustais efektais" (abiem pavadinimais žymima nenumatytos veikimo pasekmės) iš tikrųjų yra *struktūriniai efektai laukų*, kurių ypatinga logika gali ir turi būti empiriškai atskleista kiekvienu konkrečiu atveju. Apie lauko konfigūracijos lemiamą įtaką galutiniams išorės veiksnių poveikiams bei pokyčiams (visų pirma, morfologiniams) žr. Bourdieu 1987i, 1988a, 1987f, Bourdieu ir de Saint Martin 1982, – atitinkamai apie meno lauką, universiteto lauką, elito mokyklų lauką ir religijos lauką. Daugiau istorinių iliustracijų žr. Viala 1985, Fabiani 1989 ir Charle 1990.

[32] Įsidėmėkite, kad galios laukas (žr. Bourdieu 1989a, Bourdieu ir Wacquant 1991) yra kito lygmens negu kiti laukai (literatūros, ekonomikos, mokslo, valstybinio-biurokratinio ir pan.), mat jis juos iš dalies apima. Apie jį reikėtų mąstyti labiau kaip apie tam tikrą „meta-lauką", turintį kai kurių netikėtai išaiškėjusių ir specifinių savybių.

Tokių kovų metu pats lauko pavidalas ir jo dalys tampa pagrindine dalimi, nes keisti kapitalo formų pasiskirstymą ir santykinį jų svorį yra beveik tas pat, kas keisti lauko struktūrą. Taip laukas įgyja istorinio dinamizmo bei lankstumo ir išvengia griežto klasikinio struktūralizmo determinizmo. Pavyzdžiui, nagrinėdamas, kaip aštuntajame dešimtmetyje buvo įgyvendinama Prancūzijos valstybės būsto statybos politika, Bourdieu (1990b: 89) parodo, kad netgi „biurokratinis žaidimas", t.y., regis, nelanksti organizacinė viešosios biurokratijos logika, sudaro sąlygas dideliam neapibrėžtumui ir strategijų sąveikai. Bet kuris laukas, jo teigimu, „pasireiškia kaip tikimybių – apdovanojimų, laimėjimų, naudos, sankcijų – struktūra, tačiau jame visuomet slypi tam tikras neapibrėžtumas... Netgi ypatingame principų ir taisyklių pasaulyje žaidimas taisyklėmis yra neatskiriama žaidimo taisyklės dalis".

Tad kodėl gi socialinis gyvenimas yra toks taisyklingas, dėsningas ir toks nuspėjamas? Jeigu išorės struktūros mechaniškai neverčia veikti, kas gi tuomet jam suteikia jo pavidalą? Iš dalies į tai atsako *habitus* sąvoka. *Habitus* yra *struktūruojantis mechanizmas*, veikiąs iš veikiančiųjų vidaus, nors ir nėra nei griežtai individualus, nei pats visiškai lemiantis elgesį. *Habitus*, Bourdieu žodžiais tariant (1977a: 72, 95), yra „strategiją generuojantis principas, įgalinantis veikiančiuosius susidoroti su nenumatytomis ir nuolat kintančiomis aplinkybėmis [...] patvarių ir transponuojamų dispozicijų sistema, kuri sujungdama buvusius patyrimus kiekvieną akimirką funkcionuoja kaip suvokimų, supratimų ir veiksmų matrica ir leidžia pasiekti be galo įvairių tikslų"[33]. *Habitus*, kuris yra internalizuotos išorės struktūros, į primygtinius lauko reikalavimus reaguoja ne visai suprantamu ir sistemišku būdu. *Habitus*, kuris yra per įsikūnijimą

[33] *Habitus* „pirmiausia išreiškia *organizuojančio veiksmo rezultatą*, o jo reikšmė artima tokių žodžių, kaip struktūra, reikšmei; jis taip pat žymi *buvimo būdą, įprastą* (ypač kūno) *būvį* ir ypač *dispoziciją, tendenciją, polinkį arba linkmę*" (Bourdieu 1977a: 214).

suindividualėjęs kolektyvumas arba per socializaciją „sukolektyvėjęs biologinis individas", yra giminingas Searle'o (1983: ypač 3 skyrius)[34] „veikiančiai intencijai" arba Chomsky'io „giluminei struktūrai", išskyrus tai, kad ši giluminė struktūra yra ne antropologinis invariantas, o istoriškai susidariusi, institucinį pagrindą turinti, taigi socialiai kintama generatyvi matrica (žr. Bourdieu 1987d). Ji valdo racionalumą, tačiau tai praktinis racionalumas, būdingas socialinių santykių istorinei sistemai, ir dėl to individui transcendentiškas. Jos „valdomos" strategijos yra sisteminės, tačiau *ad hoc*, nes jos „ima veikti" susidūrusios su tam tikru lauku. *Habitus* yra kūrybiškas, pramanus – tačiau neperžengia struktūrų ribų, kurios yra išreikštos jas sukūrusių socialinių sruktūrų nuosėdos.

Taigi ir *habitus*, ir lauko sąvokos yra santykiškos dar ir tuo atžvilgiu, kad jos veikia tik *viena su kita santykiaudamos*. Laukas nėra, kaip Althusserio marksizme, tik negyva struktūra, „tuščių vietų" sistema; laukas – tai *žaidimo erdvė*, kuri pati egzistuoja tik tada, jeigu į ją įsitraukia žaidėjai, tikintys jos siūlomais laimėjimais ir aktyviai jų siekiantys. Dėl to tinkamai lauko teorijai būtina socialinių agentų teorija:

> Veiksmas, istorija, struktūrų išsaugojimas ir jų keitimas egzistuoja tik dėl to, kad yra agentai, tačiau tokie, kurie veikia ir nuveikia tik dėl to, kad jie nėra redukuoti į tai, kas paprastai sudedama į individo sąvoką, ir kurie, kaip socializuoti organizmai, yra apdovanoti visuma dispozicijų, reiškiančių ir polinkį, ir gebėjimą įsitraukti į žaidimą ir jį žaisti (Bourdieu 1989a: 59).

Habitus teorija, priešingai, būtų neišbaigta be struktūros sąvokos, teikiančios galimybę organizuotai agentų improvizaci-

[34] Mortier (1989) Bourdieu teoriją interpretuoja kaip kitokį, į veiksmą orientuotą, struktūralizmo problemų apibrėžimą, vedantį į formaliąją prakseologiją, kuri apibendrina teoriją, esą ritualinė elgsena susidedanti iš kalbos aktų.

jai. Norint suprasti, kas gi yra šis „socialinis menas" (Maussas) improvizuoti, reikia atsigręžti į Bourdieu socialinę ontologiją.

4 Neaiški praktinio proto logika

Bourdieu socialinė filosofija yra monistinė, nes ji nebrėžia aiškios ribos tarp išorės ir vidaus, sąmonės ir pasąmonės, kūniškumo ir diskursyvumo. Ji siekia suprasti intencionalumą be intencijos, pažinimą be kognityvaus tikslo, ikirefleksyvų nesąmoningą socialinio pasaulio išmanymą, kuris įgyjamas būnant ilgai į jį pasinėrus (štai dėl ko Bourdieu taip domina sportas; žr., pvz., 1988f) ir kuris apibrėžia būtent žmogaus socialinę praktiką. Pasiremdamas Husserlio, Heideggerio ir Merleau-Ponty fenomenologija, taip pat ir Wittgensteino vėlyvąja filosofija, Bourdieu atmeta Descartes'o socialinei ontologijai būdingus – kūno ir proto, supratimo ir jutimo, subjekto ir objekto, *En-soi* ir *Pour-soi* – dualizmus tam, kad „sugrąžintų socialumą, su kuriuo mus sieja jau vien tai, kad esame, ir kuris būva mumyse dar iki bet kokios objektyvacijos" (Merleau-Ponty 1962: 362). Tam, kad sugrąžintų kūną, kuris laikomas praktinio intencionalumo šaltiniu, ikiobjektyvia patirtimi grįstos intersubjektyvios reikšmės versme, jis pirmiausia remiasi Maurice'o Merleau-Ponty mintimi, jog *ikiobjektyvus subjekto ir pasaulio sąlytis iš esmės yra kūniškas*. Jo struktūrinė sociologija apima „ikipredikatyvios pasaulio ir mūsų gyvenimo vienovės" fenomenologiją (Merleau-Ponty 1962: 61)[35], nes socializuotą kūną traktuoja

[35] „Kūnas yra socialiniame pasaulyje, o socialinis pasaulis yra kūne" (Bourdieu 1982a: 38). Palyginkime su Merleau-Ponty (1962: 401): „Vidus ir išorė yra visiškai neatskiriami. Pasaulis yra visiškai mano viduje, o aš esu absoliučiai išorėje". Žvelgiant iš šios perspektyvos, Bourdieu teorija yra tikra priešingybė interpretuojamosios sociologijos, kurią Ricoeuras (1977: 158) apibrėžia: „Interpretuojamosios sociologijos uždavinys nuleisti [...] ‚objektyvumą' į ikiobjektyvų intersubjektyvios patirties lygmenį ir parodyti, kad sociologijos nagrinėjamų objektų autonomija išsirutulioja iš šios ikiobjektyvios srities". Anot Bourdieu, sociologija privalo įtraukti į savo akiratį fenomenologiją ne ją atmesdama, bet per genetinę *habitus* susidarymo

ne kaip objektą, bet kaip kūrybiško gebėjimo suprasti šaltinį, tam tikro „kinetinio žinojimo" (Jackson 1983) turėtoją, apdovanotą galia struktūruoti.

Santykis tarp socialinio agento ir pasaulio nėra santykis tarp subjekto (arba sąmonės) ir objekto; tai „ontologinio bendrininkavimo" – arba, kaip neseniai suformulavo Bourdieu, abipusio „turėjimo" – santykis tarp *habitus*, kaip socialiai suformuoto suvokimo ir vertinimo principo, ir jį lėmusio pasaulio. „Praktinis protas" funkcionuoja ikiobjektyviame lygmenyje; jis reiškia šią socialinę jautrą, kuria vadovaujamės prieš apibūdindami objektus kaip tokius.[36] Jis kuria prasmingą pasaulį, savaimingai nujausdamas jo imanentines tendencijas, panašiai kaip puikiu gebėjimu „įsivaizduoti lauką" apdovanotas futbolininkas veikia ir reaguoja „pagautas įkvėpimo", iš anksto nenumatęs ir neapskaičiavęs, pačiame veiksmo įkarštyje staiga nujautęs savo priešininkų ir komandos narių judesius ir veiksmus. Čia verta plačiau pacituoti Merleau-Ponty (1963: 168–169) pavyzdį apie futbolininką, nes jis labai aiškiai išreiškia šį „ryšį be sąvokos", kuris lemia mūsų sėkmingą susidūrimą su pasauliu, kai tik mūsų *habitus* atitinka lauką, kuriame skleidžiamės.

> Žaidžiančiam futbolininkui futbolo aikštė nėra „objektas", t.y. abstrakti sąvoka, kurią galima įsivaizduoti daugybe požiūrių ir kuri reiškia tą patį, įvykus akivaizdiems aikštės

---

analizę, grįsdama intersubjektyvumą istorinėmis objektyviomis struktūromis. Gausiomis Merleau-Ponty citatomis iliustruodamas praktinio proto logiką, noriu pasakyti, jog Bourdieu yra jo sociologijos įpėdinis, tiesa, toks, kuris keičia ją kartais nei su fenomenologinės teorijos dvasia, nei raide nesuderinamais būdais. Visų pirma Bourdieu peržengia subjektyvistinį praktinio proto suvokimą ir tiria jo objektyvių struktūrų bei veikimo sąlygų socialinę genezę.

[36] „Kaip asmens esminis nerefleksyvus susipažinimas su pasauliu, polinkis yra išankstinė sąlyga, lemianti atskirus pažinimo objektus [...] Nei užprogramuoti ‚atsakai', nei rutina tapęs elgesys: polinkis yra įsikūnijęs jautrumas juntamam pasauliui, ir šiuo atžvilgiu jis numato elgesio galimybių lauką" (Ostrow 1990: 10).

pokyčiams. Ji apima jėgos linijas („aikštės linijas", „baudos aikštelės" linijas) ir yra suskirstyta sektoriais (pavyzdžiui, „gynyba"), kur reikalaujama elgtis tam tikru būdu ir kur inicijuojamas ir kreipiamas žaidimas, tarsi pats žaidėjas jo neįsisąmonintų. Aikštė nėra tai, kas jam žinoma, bet reiškiasi kaip imanentinė jo praktinių intencijų dalis; žaidėjas susilieja su ja į viena ir jaučia, tarkime, „įvarčio" kryptį lygiai taip pat tiesiogiai, kaip vertikalią ir horizontalią savo kūno padėtį. Maža pasakyti, jog sąmonė gyvena šioje aplinkoje. Šiuo momentu sąmonė yra ne kas kita, kaip aplinkos ir veiksmo dialektika. Kiekvienas žaidėjo manevras keičia lauko pobūdį ir brėžia naujas jėgos linijas, o išplėtojamas ir atliekamas iki galo veiksmas rutuliojasi ir savo ruožtu keičia fenomenalų lauką.[37]

„Praktinis protas" *nujaučia*; jis įžvelgia dabartyje galimas ateities struktūras, kurių kupinas laukas. *Habitus* struktūrose praeitis, dabartis ir ateitis susikerta ir prasiskverbia viena į kitą. *Habitus* galima suprasti kaip „nusėdusias situacijas" (Mallin 1979: 12), esančias kūne ir laukiančias, kada jas vėl sužadins.[38] Tačiau ankstesnė citata mus domina ir dėl to, kad joje išryškėja du esminiai Bourdieu prakseologijos ir Merleau-Ponty elgsenos teorijos skirtumai. Pastarojoje nesama jokio objektyvaus aspekto, o futbolo aikštė lieka gryno fenomeno formos,

[37] Šį tiesioginį kūno ir pasaulio buvimą kartu ir abipusį supratimą galima būtų iliustruoti taip pat garsiu Heideggerio *Būtyje ir laike* pateiktu plaktuko pavyzdžiu: mokėjimas naudotis plaktuku suponuoja ir daugiau, ir mažiau negu sąmoningą jo įrankumo suvokimą; tai reiškia, jog reikia gerai išmanyti jo specifinę funkciją, neturint žinių apie jo struktūrą. Empirinių tokio praktinio išmanymo iliustracijų pateikiama Sudnow (1978) džiazo improvizacijų logikos etnometodologiniame tyrime, Lordo (1960) guslininko mokymo analizėje, Lave'o (1989) matematikos panaudojimo kasdieniame gyvenime antropologijoje ir Wacquanto (1989a: 47–62) bokso technikos mokymosi etnografijoje.

[38] „Laiko lauke polinkiai yra mūsų neatskiriama savybė; jų funkcionavimas sukonkretina praeitį, dabartį ir ateitį" (Kestenbaum 1977: 91).

kuris suvokiamas tik veikiančiojo požiūriu.[39] Tai trukdo tirti dvejopą santykį tarp žaidėjo subjektyvaus supratimo ir pamatinio objektyvaus išsidėstymo bei žaidimo taisyklių. Merleau-Ponty filosofija, kaip ir Durkheimo objektyvizmas, nepajėgia analitiškai susieti vidaus ir išorės struktūrų, o šiuo atveju to, kaip suvokia lauką žaidėjas, ir tikrojo lauko išsidėstymo. Be to, žaidžiant futbolą, teisėjo primetamos varžančios taisyklės nėra kovos tikslas, kaip ir žaidimo aikštės ribos nėra komandų (arba žaidėjų ir žiūrovų, kurie galėtų panorėti įsitraukti į žaidimą) varžybų objektas. Trumpai tariant, Merleau-Ponty nieko nekalba apie dvejopą subjektyvios ir objektyvios žaidimo struktūrų genezę.

Galiausiai svarbu pabrėžti, kad *habitus* sukelti veiksmai nėra, o iš tiesų negali būti tokie taisyklingi, kaip iš normatyvaus arba juridinio principo kilęs elgesys. Taip esti dėl to, kad *„habitus yra slapta susibaudęs su neaiškumu ir miglotumu.* Kaip kūrybiškas savaimingumas, kuris įsitvirtina per improvizuotą susidūrimą su be paliovos atsinaujinančiomis situacijomis, jis vadovaujasi praktine, t.y. neaiškia ir apytikre logika, apibrėžiančia įprastinį santykį su pasauliu". Vadinasi, nereikia ieškoti *habitus* padariniuose daugiau logikos, negu iš tikrųjų esama: „praktikos logika baigiasi ten, kur būti logiškam nebebūtų praktiška" (Bourdieu 1987a: 96).[40] Sociologijai ypač sunku sukurti tikslų mokslą apie netikslią, miglotą, neaiškią tikrovę. Tada geriau, kad sąvokos būtų polimorfinės, lanksčios ir pritaikomos, o ne apibrėžtos, patikrintos ir tiksliai vartojamos.[41]

[39] Čia reikia nepainioti Merleau-Ponty lauko sąvokos, kuri tik žymi futbolo žaidimo aikštę (prancūziškai *terrain*) ir neturi jokio teorinio statuso, su Bourdieu lauko (*champ*) sąvoka.

[40] Žr. *The Devil of Analogy* (Bourdieu 1990b: 200–270), kur dėstomi aistringi argumentai prieš perdėtą logiką ir prieš antropologinių sąsajų ieškojimą ten, kur jų nesama. Donas Levine'as (1985: 17) tvirtino, jog „neaiškumo toleravimas gali būti produktyvus, jeigu tai yra ne netvarkingo mąstymo pateisinimas, bet raginimas atsakingai nagrinėti itin sudėtingus dalykus".

Habitus ir lauko sąvokos leidžia Bourdieu atsižadėti tariamų asmens savaimingumo ir socialinio suvaržymo, laisvės ir būtinumo, pasirinkimo ir įsipareigojimo problemų ir aplenkti įprastas individo ir struktūros, mikroanalizės (Blumeris, Colemanas) ir makroanalizės (Blau, Skocpolas)[42] alternatyvas, skatinančias suskaldytą, dualistinę socialinę ontologiją: „Nereikia rinktis arba struktūrą, arba agentus; arba lauką, suteikiantį reikšmę ir vertę daiktuose įsidaiktinusioms arba žmonėse įsikūnijusioms savybėms, arba taip apibrėžtoje žaidimo erdvėje žaidžiančius agentus, turinčius savo ypatybių" (Bourdieu 1989a: 448); arba pozicijas išteklių erdvėje, arba tose pozicijose įsitvirtinusiųjų socializuotas paskatas, motyvus bei „intencijas".

Bourdieu ne tik išvengia ginčo tarp mikroracionalumo ir makrofunkcionalizmo; jis lygiai taip pat atmeta nuolankumo ir pasipriešinimo alternatyvą, kuri paprastai siejama su nustelbtų kultūrų problema ir kuri, jo požiūriu, neleidžia mums adekvačiai suprasti dažnai joms būdingos dvigubos, iškreiptos prigimties nulemtų situacijų ir veiklos būdų. Jei galiu pasipriešinti tik darydamas tai, kas man dera, ir garsiai pabrėždamas kaip tik tas savybes, kurios išskiria mane kaip tą, kuriam dominuojama (pagal paradigmą „juoda yra gražu"), panašiai kaip anglų proletarų sūnūs didžiuojasi tuo, kad lygiuodamiesi į jų klasės kultūroje puoselėjamą vyriškumo idealą nelanko mokyklos (Willis, 1977), tai koks gi tai pasipriešinimas? Antra vertus, jeigu aš stengiuosi išbraukti visa, kas galėtų atskleisti mano šaknis arba trukdytų pakeisti mano socialinę padėtį (tartis, laikysena, šeimos santykiai), ar tada galima kalbėti apie

[41] Tiems, kurie priekaištauja, kad jo sąvokos esančios „miglotos" (pvz., Joppke [1986: 61], kuriam atrodo, jog *habitus* yra „konceptuali pabaisa, kuri dažnai taikoma neaiškiai ir metaforiškai"), Bourdieu kartu su Wittgensteinu (1980: 653) galėtų atsakyti, kad „jeigu sąvoka priklauso nuo gyvenimo būdo, tuomet tam tikras neapibrėžtumas yra neišvengiamas".

[42] Konceptuali *habitus* ir lauko diada taip pat rodo galimą išeitį iš pasikartojančių aporijų ir „vaidmens teorijai" būdingų trūkumų (Wacquant 1990b).

nuolankumą? Bourdieu požiūriu, tatai yra į pačią simbolinio dominavimo logiką įrašytas „neišsprendžiamas prieštaravimas". „Pasipriešinimas gali susvetiminti, o klusnumas gali laisvinti. Toks yra tų, kuriems dominuojama, paradoksas, o išeities iš čia nėra" (Bourdieu 1987a: 184).

Bet Bourdieu nesiliauja rodęs, jog tie, kuriems dominuojama, prisideda prie savo pačių atskirties ir priklausomybės. Šį bendrininkavimą jis aiškina, išvengdamas naivaus psichologizmo arba La Boétie „savanoriškos vergijos" esencializmo. Mįslė įmenama, išanalizavus istorinę genezę dispozicijų, kurios „laiko įpainiojusios" tuos, kuriems dominuojama, mat atitikdamos objektyvias pasaulio struktūras, iš kurių jos yra išėjusios, jos padaro tiesiogine prasme neregimą nelygybės pagrindų arbitralumą.

> Jeigu dera prisiminti, jog tie, kuriems dominuojma, visuomet prisideda prie to, kad jiems būtų dominuojama, būtina iškart prisiminti, kad juos bendrininkauti skatinančios dispozicijos taip pat yra įsikūnijęs dominavimo padarinys (Bourdieu 1989a: 12).

Taigi darbininkų, moterų, mažumų ir magistrantų nuolankumas dažniausiai esti apgalvota arba sąmoninga nuolaida brutaliai valdytojų, vyrų, baltaodžių ir profesorių jėgai; jis priklauso veikiau nuo nesąmoningo atitikimo tarp jų *habitus* ir lauko, kuriame jie veikia. Tai slypi socializuoto kūno gilumoje. Iš tiesų, tai išreiškia „socialinių dominavimo santykių somatizavimą" (Bourdieu 1990i).

Jau turėtų būti aišku, jog tie, kurie Bourdieu praktikos ekonomiką supranta kaip apibendrintą ekonominio determinizmo teoriją (pvz., Jenkins 1982, Honneth 1986, Caillé 1987, Miller 1989, Gartman 1991) arba dar blogiau – kaip racionalaus pasirinkimo teorijos[43] atmainą, dviem atžvilgiais klaidingai

[43] Skirtumas tarp Bourdieu ir pastarosios yra ne tai, ar veikėjai renkasi, kaip kartais teigiama, negrabiai vaizduojant jo požiūrį tarsi mechaninę

supranta jo sociologiją. Pirma, jie į strategijos sampratą įterpia intencionalumo ir sąmoningo tikslo siekimo idėjas, tokiu būdu tam tikrus „interesus" atitinkantį ir galbūt jų sužadintą veiksmą sukeisdami su racionaliai organizuotu ir sąmoningai į aiškiai suvokiamus tikslus kreipiamu elgesiu.[44] Antra, jie istoriškai kintančią intereso, kuris suprantamas kaip socialiai susiformavęs rūpinimasis tam tikrais socialiniais žaidimais ir noras juos žaisti, sampratą susiaurina, laikydami jį tik nekintamu polinkiu siekti ekonominės arba materialios naudos.[45] Ši dviguba, intencionalistinė bei utilitarinė redukcija slepia paradoksalų analitinį veiksmą, kurį Bourdieu atlieka pasitelkęs tris – *habitus*, kapitalo ir lauko – sąvokas (konceptualiąją triadą), ir kuriuo *išplečia intereso, bet susiaurina naudos ir sąmonės sritis.*

Bourdieu stengiasi pabrėžti, jog jo praktikos ekonomika nėra nei intencionalistinė, nei utilitarinė. Jau aiškinome, kad jis griežtai pasisako prieš teleologines sąmonės filosofijas, kurios

---

struktūralizmo formą, dėl ko priekaištauja „analitinio marksizmo" šalininkas Vanas Parijsas (1981). Bourdieu neneigia, kad veikėjai turi rinktis, imtis iniciatyvos ir spręsti. Jis tik nesutinka su racionalaus pasirinkimo teorijos šalininkų teigimu, esą jie tai daro sąmoningai, sistemiškai ir turėdami ketinimų (trumpai tariant, intelektualiai), kaip stengiasi įtikinti racionalaus pasirinkimo teoretikai. Jis nesiliauja tvirtinti priešingai, jog sąmoningas sprendimas arba taisyklės laikymasis „yra tik laikina priemonė, turinti paslėpti *habitus* nesėkmes" (Bourdieu 1972: 205).

[44] Taigi pasak Lasho ir Urry'o (1987: 293), „Bourdieu pagrindinis teiginys yra, jog mes vartojame ne produktus, bet simbolius, turėdami *intencijų* nustatyti skirtumus" (pabraukta mano, žr. taip pat Elster 1984a). Zuckermanas (1988: 519) panašiai supranta Bourdieu mokslo sociologiją kaip „suinteresuotumo ir apskaičiavimų, kaip geriausiai išlikti, rungtyniaujant dėl išteklių ir apdovanojimų, analizę".

[45] Vienas tokios utilitarinės redukcijos pavyzdys: pagal Ory'o ir Sirinellio (1986: 229) *Homo Academicus* interpretaciją, Bourdieu „daro išvadą, jog daugybės pasikeitimų paslaugomis ir dominavimo santykių švelninamų konfliktų pasaulyje karjeros strategijos ir neetiniai interesai nustelbia mokslinius ir moralinius principus". Kita iliustracija yra Wipplerio (1990) įkūnyto kultūrinio kapitalo redukcija į „ypatingos rūšies žmogiškąjį kapitalą" à la Becker, kuri iš esmės griauna Bourdieu teorijos sandaros logiką.

svarbiausiu veiksmo akstinu laiko individo pasirinkimą. Strategiją jis mano esant ne tikslingą ir iš anksto suplanuotą numatytų tikslų siekimą (kaip daro Colemanas [1986]), bet aktyvų objektyviai orientuotų „veikimo linijų", paklūstančių taisyklėms ir sudarančių nuoseklius ir socialiai suprantamus pavidalus, išdėstymą, nors ir nesilaiko sąmoningų taisyklių arba nesiekia stratego iškeltų tikslų.[46] Intereso sąvoka – vėliau ją vis dažniau ima keisti *illusio*, o dar vėliau *libido* – Bourdieu reikalinga dėl dviejų dalykų. Pirma, atsikratyti „kerinčios" socialinio veiksmo vizijos, kuri laikosi įsitvėrusi netikros ribos tarp instrumentiško ir ekspresyvaus arba normatyvaus elgesio ir nepripažįsta įvairių paslėptų, nematerialios naudos formų, darančių įtaką, regis, „nesuinteresuotiems" agentams. Antra, jis nori išsakyti mintį, jog žmones motyvuoja, stumia, verčia būti neabejingus ir skatina stimulai, sklindantys iš tam tikrų, bet ne kitų, laukų. Kiekvienas laukas pripildo tuščią intereso indą skirtingo vyno. Viduriniajai klasei priklausantis mokslininkas, niekados nebuvęs varguomenės kvartalo sporto salėje arba nedalyvavęs nedidelio klubo kovose, vargu ar gali iš pirmo žvilgsnio suvokti boksininko interesą *(libido pugilistica)*, skatinantį proletarų jaunimą vertinti ir sava valia užsiimti pražūtingu boksu. O koks pusmokslis iš apleisto miesto rajono negali suprasti, dėl ko intelektualas tiek daug laiko skiria mįslingiems ginčams apie socialinę teoriją, arba jo aistringo domėjimosi paskutinėmis konceptualaus meno naujovėmis – mat nebuvo įpratintas tai vertinti. Žmonėms dabartyje, su kuria jie susiduria, įrašyti tam tikri būsimi rezultatai „kelia rūpestį" tik tiek, kiek jų *habitus* juos įjautrina ir sutelkia juos suvokti ir jų siekti.

[46] Kaip empirinę iliustraciją žr. Bourdieu (1979d) garbingumo strategijų analizę. Ši „strategijos be stratego" samprata nėra nepanaši į Foucault (žr. Dreyfus ir Rabinow 1983: 187), išskyrus tik tai, kad pastarajai stinga *habitus* sąvokos, kuri leistų susieti istorijos į istorinių veikėjų įpročius perkeltas objektyvias struktūras, taigi ir mechanizmo, paaiškinančio socialinius modelius ir objektyvią strategijų reikšmę.

Šie rezultatai gali visai „nežadėti naudos" įprastine prasme; tuo nesunku įsitikinti pažvelgus į kultūros kūrimo laukus, šį „atvirkštinį ekonomikos pasaulį" (Bourdieu 1983d, 1985d), kur veiksmai, kuriais siekiama materialios naudos, yra nuolatos menkinami ir nepalankiai vertinami. Kitais žodžiais tariant,

> atsisakyti ekonomizmo tam, kad būtų galima apibūdinti galimų ekonomikų pasaulį, reiškia vengti alternatyvos tarp grynai materialaus ir siauro ekonominio intereso bei *nesuinteresuotumo*. Tai reiškia, kad turime sugalvoti, kaip patenkinti pakankamo pagrindo principą, reikalaujantį, kad nebūtų nė vieno veiksmo, neturinčio *raison d'être*, t.y. neturinčio intereso arba, jei labiau patinka, be *investavimo į žaidimą, rizikos, illusio, įsipareigojimo* (Bourdieu 1990a: 290).

5 Nuo spekuliatyvumo ir metodologizmo prie visybiško socialinio mokslo

Iš tokios santykiais grindžiamos ir antidekartiškos objekto sampratos išplaukia, kad sociologija turi būti *visybiškas mokslas*. Ji turi aiškinti „visuminius socialinius faktus" (Mauss)[47], išsaugančius esminę žmogaus praktikos vienovę disciplinų, empirinių sričių ir stebėjimo bei analizės metodų įvairovėje. Būtent dėl šios priežasties Bourdieu priešinasi skubotai mokslinei specializacijai ir su ja susijusiam smulkiam darbo pasidalijimui: *habitus* suteikia praktikai sistemiškumo ir vidinio nuoseklumo; socialinės struktūros išlieka arba kinta ne dalimis, bet visomis jų plotmėmis vienu metu. Tatai geriausiai paaiškėja

[47] „Visuminiai socialiniai faktai" yra faktai, kurie „vienais atvejais išjudina visą visuomenę ir jos institucijas [...] o kitais labai daug institucijų", priklausančių teisės, religijos, ekonomikos, estetikos ir morfologijos sritims (Mauss 1950c: 274–275). Ši sąvoka yra reikšminga dėl to, kad rodo poreikį atsikratyti siaurų griežtai suskirstytų stebėjimo būdų, bet gali pati tapti pavojinga, kai ima skatinti tam tikrą nevaržomą „holizmą", kuriuo dangstomas griežto objekto konstravimo stygius.

studijuojant reprodukcijos arba atsivertimo strategijas, kurias grupės sukuria tam, kad išlaikytų arba pagerintų savo padėtį besirutuliojančioje klasės struktūroje (Bourdieu ir Boltanski 1977; Bourdieu 1974a, 1978b, ir 1984a: 99–168). Šios strategijos sudaro sistemą *sui generis*, kurios neįmanu užčiuopti, metodiškai nesusiejant socialinio gyvenimo sričių, kurias paprastai nesugretinamais metodais nagrinėja atskiri mokslai. Antai veikale apie valdančiąją klasę *La noblesse d'Etat* (*Aukštuomenė*) (Bourdieu 1989a: 373–420) analizuojama palikuonių skaičius, švietimas, profilaktika, ekonominis investavimas ir paveldėjimas, socialinio investavimo strategijos (kurių pagrindinis elementas yra vedybų strategijos) ir galiausiai sociodicėjos strategijos, kuriomis siekiama įteisinti savo viešpatavimą ir kapitalo formą, kuria šis remiasi. Nors jos ir nėra įsisąmonintos strateginės intencijos (netgi ir ne kolektyvaus sąmokslo) padarinys, šias strategijas sieja objektyvūs laiko, kartų tarpusavio priklausomybės ir funkcinio solidarumo ryšiai, tad tik apibendrinus visas žinias galima išsiaiškinti jų vidaus sąsajas ir išorinius pasireiškimus. Kai tik pripažįstame pamatinę socialinių strategijų vienovę ir suvokiame jas kaip dinamišką visumą, galime įžvelgti,

> kokios dirbtinės gali būti įprastos teorijos ir tyrimo, kiekybinių ir kokybinių metodų, statistinių duomenų ir etnografinio stebėjimo, struktūrų suvokimo ir individų aiškinimų priešpriešos. Šių alternatyvų paskirtis viena – pateisinti tuščias ir skambias pernelyg teorines abstrakcijas ir tariamai tikslius bei griežtus pozityvistinius stebėjimus arba įteisinti ekonomistų, antropologų, istorikų ir sociologų pasidalijimą kaip kompetencijos ribas; tai reiškia, kad jos funkcionuoja kaip *socialinė cenzūra*, galinti trukdyti mums suvokti tiesą, slypinčią būtent *santykiuose* tarp labai abejotinai atskirtų veiklos sričių (Bourdieu ir de Saint Martin 1978: 7).

Turint mintyje šią sampratą, nesunku suprasti menkinamą Bourdieu požiūrį į dvi priešingas, tačiau viena kitą papildan-

čias šiuo metu socialinį mokslą kamuojančias atžangos formas: „metodologizmą" ir „spekuliatyvumą". Metodologizmą galima apibrėžti kaip polinkį atskirti metodų refleksiją nuo jų tikrojo naudojimo moksliniame darbe ir plėtoti metodą dėl jo paties. „Metodologiją", kuri suprantama kaip atskira sritis, neturinti jokio ryšio su atliekamais tyrimais, Bourdieu laiko tam tikra *akademizmo* forma, kuri, klaidingai abstrahuodama (*abtrahere* reiškia atskirti) metodą nuo objekto, redukuoja pastarojo teorinio konstravimo problemą į techninį manipuliavimą empiriniais rodikliais bei stebėjimų duomenimis. Pamiršęs, kad „metodologija nėra mokslininko mokytoja arba globėja", bet „visada yra jo mokinė" (Schutz 1970: 315), toks metodologinis fetišizmas yra priverstas iš anksto sukonstruotus objektus įvilkti į mokslo apdarą ir kelia mokslinės trumparegystės pavojų: „Jeigu stebėjimo ir įrodymų technikos tobulinimas nėra susiejamas su dvigubai didesniu teoriniu budrumu, mes vis geriau imame suprasti vis mažiau dalykų" (Bourdieu ir kt. 1973: 88).[48] Iš tiesų tai gali išvirsti į „meną dėl meno" arba dar blogiau, į „metodologinį imperializmą", t.y. nenatūralų objektų apibrėžimą, remiantis esamais analizės būdais ir turimais duomenimis (pvz., Rossi 1989). Tada metodologija išsirutulioja į numanomą socialinę teoriją, kuri verčia tyrinėtojus elgtis nelyginant Kaplano (1964) aprašytas namų raktus pametęs girtuoklis, ieškantis jų po artimiausios lempos stulpu, mat naktį čia daugiausia šviesos. Bourdieu kritikuoja ne metodologinių priemonių techninį tobulinimą, bet jų beprasmį įmantrumą, kuriuo siekiama užpildyti dėl teorinės vizijos stygiaus atsiradusią tuštumą.[49]

[48] Bourdieu kartoja maždaug prieš trisdešimt metų Millso (1959: 71–72) pagarsintą įspėjimą: „Dažnai tie, kurie yra įklimpę į metodologizmo liūną, atsisako ką nors kalbėti apie šiuolaikinę visuomenę, kol tai nepermalta per Statistikos ritualo malūnėlį".

[49] Nepaisant akivaizdžių žodyno ir stiliaus skirtumų, esama daug bendrumų tarp Bourdieu požiūrio ir Stanley Liebersono (1984) *Making It Count* išdėstytos „vidinės" metodologizmo kritikos.

Tokią Bourdieu nuostatą metodologijos atžvilgiu lėmė jo pirminis praktinis kaip antropologo kartu ir sociologo pasirengimas. Vos pradėjęs savo karjerą, jis gerai susipažino su etnografijos ir statistinės analizės metodais. Jo, iš esmės savamokslio antropologo, pirmųjų praktinių tyrimų patirtis ir bendradarbiavimas su statistikos specialistais iš INSEE Alžyre 1958–1962 metais (ir paskui su matematinės statistikos specialistais iš „Prancūzijos duomenų analizės" mokyklos) įskiepijo jam antipatiją metodologiniam monizmui arba absoliutizmui. Taigi jis atvirai teigia „visiškai atsisakąs sektantiškai atsisakyti vieno ar kito tyrimo metodo" (Bourdieu 1989a: 10).[50] Be to, įsitikino, jog praktinis duomenų rinkimo organizavimas ir jo atlikimas – arba, pasakysime tiksliau, duomenų gavimas – yra taip glaudžiai susiję su objekto teoriniu konstravimu, kad jų negalima redukuoti vien į nusamdytiems valdininkėliams, biurokratams arba tyrimo asistentams skirtas „technines" užduotis.[51]

[50] Bourdieu (1989a: 10) toliau rašo: „Elementariausių mokslo sociologijos metodų turėtų pakakti įrodyti, kad kai kurių etnometodologų kaltinimai sociologams dėl socialinių mokslų sampratos, kuriuose nesunkiai atpažįstamas vienas, JAV akademiniuose sluoksniuose neabejotinai vyraujantis braižas, susiję su faktu, jog jie įgalina daugelį sociologų tam tikrus savo išsimokslinimo trūkumus paversti pasirinktu atsisakymu. Jie taip pat atskleistų, jog daugelio metodologų panieka bet kam, kas bent kiek nukrypsta nuo siaurų kanonų, kuriuos jie iškėlė kaip absoliutų tikslumo matą, dažnai reikalinga paslėpti sustabarėjusį trivialumą veiklos, kuri neturi vaizduotės ir beveik visuomet netekusi to, kas neabejotinai yra būtina tikro tikslumo sąlyga: refleksyvios tyrimo būdų bei procedūrų kritikos".

[51] Kaip dažnai atsitinka vykdant stambaus masto tyrimo projektus JAV, kur magistrantai ir doktorantai gali tapti vieninteliais, tiesiogiai susiliečiančiais su savo profesorių tyrimų objektais. Bourdieu, priešingai, ir šiandien dažnai pats renka empirinius duomenis, atlieka techninę duomenų analizę, kurią panaudoja savo knygose. Pasakojimai apie septintajame–devintajame dešimtmečiais kartu su savo bendradarbiais atliktų didžiulių elitinių mokyklų tyrimų (Bourdieu: 1989a: 331–351) organizavimą ir įgyvendinimą (per apklausas, nuodugnius pokalbius, etnografiją, archyvinius prisiminimus) labai gerai padeda suprasti, ką reiškia Bourdieu metodologinio budrumo principą perkelti į praktiką. Apie labai įdomų empirinį tyrimą, atskleidusį didžiulius neatitikimus, atsiradusius dėl socialinio atstu-

Įprastinė užduočių hierarchija, sulig kuria tvarkoma socialinio mokslininko profesija, yra tik *socialinė* hierarchija, galų gale neatsiejama nuo tokių pat ir vienų kitas sustiprinančių priešpriešų kaip aukšta ir žema, protas ir kūnas, protinis ir fizinis darbas, mokslininkas, kuris „kuria", ir techninis darbuotojas, kuris „taiko" nusistovėjusias procedūras. Ši hierarchija epistemologiniu požiūriu nepagrįsta ir atmestina.

Bourdieu skelbiamas ir įgyvendinamas metodologinis politeizmas nereiškia, kad „tinka bet kas", kaip Feyerabendo epistemologiniam anarchizmui (arba dadaizmui), bet veikiau reiškia, kad, kaip prieš daugelį metų mus mokė Auguste'as Comte'as,[52] taikomi metodai turi atitikti nagrinėjamą problemą ir turi būti nuolatos apmąstomi *in actu*, atliekant kaip tik tą veiksmą, kuriuo sprendžiamas konkretus klausimas. Aišku, dėl ko Bourdieu puola „metodologiją": negalima atsieti objekto konstravimo ir aiškinimo nuo objekto konstravimo ir aiškinimo instrumentų bei jų kritikos.

---

mo (kiekybiško) tarp metodologų ir imančiųjų interviu, tarp to, kas, pirmųjų manymu, yra per apklausą padaryta, ir to, ką pastarieji iš tiesų daro rinkdami empirinius duomenis svarbiausiame Prancūzijos apklausų institute, žr. Peneff 1988; žr. Merillié 1983. Prancūzijoje – Jeanas Michelis Chapoulie, Dominique'as Merllié, Laurent'as Thévenot ir Alainas Desrosières kritiškai analizavo biurokratinės statistikos duomenis, vadovaudamiesi Bourdieu įtakotu požiūriu.

[52] „Metodo, – rašo Comte'as pirmajame savo *Cours de philosophie positive* tome (šia citata pradedama Bourdieu „Le métier de sociologue"), – negalima analizuoti skyrium nuo tyrimo, kuriam jis naudojamas; antraip toks tyrimas yra negyvas *(étude morte)*, *nepajėgus* apvaisinti jam atsidavusio proto. Visa, ką galima pasakyti apie jį, kai jis nagrinėjamas abstrakčiai, yra tik bendriausi ir tokie migloti dalykai, jog intelektualiniam darbui negali padaryti jokios įtakos". Bourdieu epistemologijos formavimuisi svarbios įtakos turėjo taip pat ir viena iš Georges'o Canguilhemo medicinos mokslo istorijos doktrinų. JAV panašias pažiūras palaikė Abrahamas Kaplanas (1964: 12), išryškinęs skirtumą tarp „rekonstruotos logikos" ir „veiksmo logikos": „Normatyvi [rekonstruotos] logikos galia nebūtinai gerina veiksmo logiką", pirma, dėl to, kad rekonstruota logika sutelkia dėmesį į tai, ko mokslininkas nedaro, nekreipdama dėmesio į tai, ką jis arba ji iš tikrųjų daro; ir antra, dėl to, kad ji linkusi mokslinę veiklą idealizuoti, o ne aprašyti.

Kaip metodas, teisingai suprantama teorija neturėtų būti atplėšta nuo ją maitinančio tiriamojo darbo, kurį ši nuolatos kreipia ir struktūruoja. Bourdieu ne tik reabilituoja praktinę veiklos plotmę kaip pažinimo objektą, bet ir nori atgaivinti praktinį teorijos aspektą kaip žinojimą kuriančią veiklą. Jo veikalai yra pakankamas įrodymas, jog jis nėra nusiteikęs prieš teorinę veiklą. Jis nusistatęs prieš teorinę veiklą dėl jos pačios arba teoriją, kaip atskiros savyje užsisklendusios ir į save nusikreipusios diskurso srities *instituciją* – tam, ką Kennethas Burke'as (1989: 282) vadina „logologija", t.y. „žodžiais apie žodžius". Bourdieu neturi laiko tokiam ryšių su praktiniais empirinio darbo apribojimais ir realijomis nesaistomam *teorizavimui* ir ne itin simpatizuoja „Sąvokų skaldymui ir jų nepabaigiamam pertvarkymui" (Mills 1959: 23), kuris būdingas beveik visam šių dienų teorizavimui, ką ir kalbėti apie „metateorijų" kūrimą"[53]. Jo paties santykis su sąvokomis pragmatiškas: jis jas laiko „įrankių rinkiniu" (Wittgenstein), turinčiu padėti jam spręsti problemas. Tačiau jo pragmatiškumas neatveria durų nevaldomai konceptualiai eklektikai (kaip Jonathano Turner [1987] skelbiamas „analitinis teorizavimas"), kadangi jis remiasi tam tikrais teoriniais postulatais ir aukščiau minėtomis realiomis problemomis.

Ko gero, daugeliui Pierre'o Bourdieu, pasak jo paties, „spekuliatyvios teorijos" kritika (žr. žemiau, 2 dalį, 5 skyrių), pasirodys pernelyg griežta. Iš dalies tai atoveikis į jam artimiausią intelektualų aplinką, kur įprasta vertinti filosofinę ir teorinę kvalifikaciją, tačiau puoselėjamas priešiškumas empirizmui

[53] Ritzerio pastangos „užkoduoti ir įtvirtinti" metateoriją (kaip gilesnio teorijos supratimo rezultatą, naujos teorijos sukūrimą arba svarbiausių teorinių perspektyvų išplėtojimą), kaip įprasta, vyksta visiškai ir sąmoningai pasitraukus nuo realaus pasaulio ir tyrimo problemų. Taigi savąja teorijos ir tyrimo santykių samprata Bourdieu taip pat skiriasi nuo Giddenso (1990a: 310–311; taip pat 1989), tvirtinančio teoriją esant „reliatyviai autonomišką" nuo tyrimo, ir ginančio konceptualaus ir ontologinio darbo *per se* reikšmę. Alexanderis (1987a, 1990) taip pat energingai gina „apibendrinto teorinio diskurso" svarbą.

(nors „teorizuojančios Europos" ir „į empirinius tyrimus besiorientuojančių JAV" priešpriešinimas šiandien labiau sietinas su mokslininkų stereotipinimu ir kultūrų skirtumais, negu su kompetentingu judviejų palyginimu). JAV, kur nuo penktojo dešimtmečio vyravo iš esmės nekvestionuojamas „instrumentinis pozityvizmas" (Bryant 1985), o sociologijos ir filosofijos sąsajos geriausiu atveju buvo silpnos, „teoretikai" galėtų atlikti pozityvesnę funkciją, versdami lauką pripažinti savo išstumtąjį polių. Vis dėlto pastaraisiais metais teorijos atgimimas ir autonomiška raida (Giddens ir Turner 1987; Alexander 1988: ypač 89–93; Ritzer 1990b) padidino atotrūkį tarp grynųjų mąstytojų ir tų, kurie dažnai pašiepiamai vadinami „skaičių traškintojais"[54]. Sica (1989: 227) pastebi: „Sociologijoje tvirtai įsigalėjusios dvi kultūros, ir nė viena neatrodo linkusi užleisti teritorijos, nepaisant ritualu tapusio kalbėjimo apie teoriškai grindžiamą tyrimą, apie kurį pirmą kartą išgirdus aukštojoje mokykloje nesiliaujama kalbėti iki gyvenimo pabaigos"[55].

[54] Šiandien sociologo profesija JAV atrodo taip sutvarkyta, jog tam, kad būtum laikomas „teoretiku", beveik privalu nevykdyti empirinių tyrimų ir susitelkti rašyti tik įmantrius terminologinius traktatus apie sąvokas bei kitas teorijas. Stinchcombe'as (1986: 44–45) aiškiai ir kandžiai nusakė ryšį tarp diskurso abstrakcijos lygmens arba jo nutolimo nuo realaus pasaulio paprastybių ir profesinės (arba profesoriškos) teoretiko nuostatos: prestižiškiausios tos teorijos, kurios labiausiai nutolusios nuo kraujo, malonumų ir ašarų.

[55] Sica (1989: 230) prideda: „Išnagrinėkite labiausiai gildijos narių vertinamus žurnalus, manydami, kad tam tikras kiekis idėjų, apytiksliai vadinamų ‚teorija', bent jau retoriškai yra susijusios su tam tikrais duomenimis ir būtinais metodais... Dauguma šių straipsnių arba visiškai neturi nieko bendra su teorija [...] arba, *dar blogiau, yra ‚kosmetiškai teoriniai'*. Akylai JAV sociologijos situaciją stebintis Randallas Collinsas (1988: 494) taip pat rašo, jog „esama žymaus priešiškumo tarp to, kas laikoma metodologiniu kiekybiniu aspektu, ir teoriniu kokybiniu aspektu. Maža to, vienos ar kitos srities praktikai paprastai sudaro skirtingus intelektualų tinklus ir dėl to mano esant netinkamas vieni kitų pozicijas *in absentia*, nedaug apie jas žinodami". Colemanas (1990b: 1 sk.) taip pat pastebi nepaliaujamai gilėjančią prarają tarp teorijos ir tyrimo (nors priežastis įvardija visai kitas).

Bourdieu požiūriu, šiuolaikinės socialinės teorijos silpnybes ir keistumus lėmė ne tai, ką Jeffrey'is Alexanderis įvardija kaip „negalėjimą" pasiekti „bendras prielaidas" ir „daugiamatiškumą", bet *mokslinio darbo socialinis pasidalijimas*, kuris skaldo, sudaiktina ir suskaido sociologijos objekto konstravimo procesą į atskiras sritis, tokiu būdu sustiprindamas socialinei filosofijai būdingą „tikslumo stokojantį įžūlumą" ir perdėtam empiristiniam pozityvizmui būdingą „vaizduotės neturintį tikslumą". Bourdieu *iš principo* mano, jog socialinė teorija neturi daug tikėtis iš konkrečia tiriamąja veikla negrindžiamos „teorinės logikos". Aišku, kad reikia atkreipti dėmesį į „mokslinių argumentų jungimo pavojus", pabrėžti „daugiamatės minties pačiu bendriausiu veiksmo ir struktūros prielaidų lygmeniu reikšmę" ir aukštinti metafizinių, metodologinių ir empirinių įsipareigojimų „reliatyvią autonomiją" (Alexander 1980–82, t. 3: xvi). Visa tai tiesa, bet jeigu netampa „tikros", siekiančios pakeisti savo *socialinę organizaciją* mokslinės veiklos refleksijos dalimi, taip ir lieka retorika.[56]

Bourdieu atsisakymą atskirti teoriją ir tyrimą, kaip ir jo sistemingą metodologinį pliuralizmą, paaiškina tarpusavyje persikirtę jo socialinė trajektorija, jo pradinis mokslinis *habitus* ir ypatingos aplinkybės, kuriomis pastarasis susiklostė ir pirmiausia buvo išbandytas ir kurios dar labiau sustiprino jo jautrumą elementariausioms mokslinėms operacijoms. Apmąstydamas savo patirtį, renkant faktinę medžiagą Alžyre šeštojo dešimtmečio pabaigoje, Bourdieu (Honneth, Kocyba ir Schwibs 1986: 39) aiškina:

[56] „Maxas Weberis primena, kad didžiausia karo meno pažanga sietina ne su techniniais išradimais, bet su kariautojų socialinės organizacijos pokyčiais, pavyzdžiui, Makedonijos falangų atradimu. Galima būtų paklausti, ar mokslinės kūrybos ir plitimo socialinės organizacijos, o ypač komunikacijos ir mainų formų, kurių dėka vykdoma empirinė ir loginė kontrolė, pokyčiai negalėtų prisidėti prie mokslinio mąstymo sociologijoje pažangos, be to, darydami daug didesnę įtaką negu naujų matavimo technologijų tobulinimas arba nesibaigiantys perspėjimai bei epistemologų ir metodologų diskusijos" (Bourdieu 1989f).

Norėjau būti naudingas ir nebejausti sąžinės priekaištų, jog dalyvauju šiame baisiame kare tik kaip stebėtojas. [...] Šis daugiau ar mažiau nevykęs įsiliejimas į intelektualų lauką galėjo būti mano veiklos Alžyre priežastis. Man neužteko skaityti kairuolišką spaudą arba pasirašinėti peticijas; turėjau ką nors nuveikti kaip mokslininkas. [...] Nebūčiau jautęsis patenkintas tiesiog skaitydamas knygas ir vaikščiodamas po bibliotekas. Esant tokiai istorinei situacijai, kai kiekviena akimirka, kiekvienas politinis pareiškimas, kiekviena diskusija, kiekviena peticija, apskritai visa tikrovė yra statoma ant kortos, būtinai, tegul būtų ir pavojinga – o tai buvo pavojinga – reikia būti pačiame įvykių sukūryje, kad galėtum susidaryti savo nuomonę. Matyti, fiksuoti, fotografuoti: man niekuomet nebuvo priimtina atskirti teorinį tyrimo objekto konstravimą ir praktines procedūras, be kurių nebūtų jokių realių žinių.

Meistriškas gebėjimas naudotis tyrimo metodais ir tušti teoriniai ginčai, po kuriais slepiamas tikslaus objekto konstravimo stygius ir sveiko proto lygmens sąvokų vartojimas, ne itin reikalingi *„empiriniam* konkrečios *tikrovės* mokslui", apie kurį kalbėjo Weberis (1949: 72). Iš tiesų, metodologinis suvaržymas ir sąvokų fetišizmas yra ne tik antagonistai, bet gali veikti išvien, atsižadėdami pastangų paaiškinti esamą visuomenę ir istoriją.[57]

Svarbu pabrėžti, kad Bourdieu nereikalauja didesnės teorijos ir tyrimo à la Merton „sąveikos". *Social Theory and Social Structure* (*Socialinės teorijos ir socialinės struktūros*) autorius regi „abipusį ryšį tarp socialinės teorijos ir empirinių tyrimų. Sistemiška empirinė medžiaga padeda tobulinti socialinę teoriją, keldama uždavinius ir suteikdama galimybę interpretuoti dažnai iš anksto neapgalvota kryptimi; o socialinė teorija savo

[57] Anot Millso (1959: 75), Didžioji teorija ir abstrahuotas empirizmas „gali būti suprantami kaip įrodymas, jog apie žmogų ir visuomenę ne per daug išmanome – pirma iš formalaus ir migloto obskurantizmo, antra, iš formalaus ir tuščio išmoningumo".

ruožtu apibrėžia veikimo sritį ir didina prognozuojamąją empirinių išvadų vertę, nurodydama sąlygas, kurioms esant šios galioja" (Merton 1968: 279). Šiame teiginyje savaime suprantamas dalykas, neginčijama sociologinės veiklos duotybė – teoretiko ir tyrėjo mokslinis „apartheidas", kuris būdingas pokario Amerikos sociologijai (tuo metu, kai Mertonas rašė šią esė, jį įasmenino tokios iškilios asmenybės kaip Parsonsas ir Lazarsfeldas)[58] ir yra palaikomas dabartinio biurokratiško akademijos organizavimo ir specializuotų gebėjimų vertinimo[59]. Bourdieu palaiko ne užsitęsusį šių dviejų polių atskyrimą, kurį švelnindavo tik suintensyvėjusi sąveika, bet teorinio konstravimo ir praktinio tyrimo operacijų *susiliejimą*. Jis nesiekia tvir-

[58] Tai liudija Mertono (1968: 4 ir 5 skyriai) veidrodžio atspindžio principu pavadinti du skyriai: *The Bearing of Sociological Theory on Empirical Research* ir *The Bearing of Empirical Research on Sociological Theory* (*Sociologijos teorijos įtaka empiriniam tyrimui* ir *Empirinio tyrimo įtaka sociologijos teorijai*).

[59] Alanas Sica (1989: 228, 230, 231) pastebi tyrinėtojus visiškai neturint teorinių interesų: „Tie, kurie siekia naudos iš įprasto tyrimo, negali leisti sau netinkamai paskirstyti dėmesio, tūpčiodami ties verbaliniais keblumais. Jie turi tinkamai tvarkyti savo laiką ir energiją, tad jeigu varginantis teorizavimas nepadeda jiems greitai pasiekti efektyvumo ir produktyvumo, nesvarbu kaip matuojamo, jis arba supaprastinamas, arba jo atsikratoma visiškai. [...] Paprastam sociologui, prieš kelerius metus baigusiam universitetą ir nusprendusiam ieškotis lėšų tyrimui, nelabai rūpi santykiai tarp teorijos (arba „idėjų") ir kitų sėkmingos paraiškos stipendijai gauti komponentų. [...] Visi supranta, jog svarbiausias klausimas, *primus inter pares*, kaip gauti pinigų tyrimui. [...] Juk perkamas metodų mokėjimas [...] paprastai ieškodami lėšų, mes nuskurdiname save".

Tatai labai aiškiai matoma tokioje sociologijos lauko dalyje kaip skurdo tyrimas, kuris vienu metu yra ir moksliniu požiūriu nustelbtas (tai intelektualinis užkampis, kur pažangesnėse lauko srityse ilgokai buvę abejotini teorijos ir požiūriai – pavyzdžiui, „skurdo kultūra", normatyvinės veiksmo sąvokos arba moralinis susirūpinimas „socialine patologija" – vis dėlto daro įtaką tyrimams ir programiniams nurodymams, taip pat yra išlikę masiškai leidžiamuose vadovėliuose pirmiesiems kursams), ir dominuojantis akademinės galios požiūriu (skurdo tyrimams skiriamos didžiulės lėšos, ir jie yra palankūs mokslinei biurokratijai: tai liudija neseniai prasidėjusi įvairių garsių fondų finansuojamų „miesto varguomenės" tyrimo programų epidemija).

čiau susieti teorinę ir empirinę veiklą, bet *priversti jas vienai į kitą skverbtis*. Šis argumentas nėra argumentas *pro domo*, skirtas kaip visuotinį kriterijų iškelti paties Bourdieu kompetentingumą, o veikiau „iš tikrųjų egzistuojančios" socialinės mokslinės praktikos, kurioje (norima tai suprasti ar ne) nuolatos susilieja sąvoka ir suvokinys, refleksija ir stebėjimas, imanentiškos struktūros pripažinimas.[60]

Bourdieu teigia, kad kiekvienas tyrimo veiksmas yra ir empirinis (jis susiduria su stebimų reiškinių pasauliu), ir teorinis (jis būtinai apima hipotezes apie santykių, kuriuos turi užčiuopti stebėjimas, grindžiamąją struktūrą). Netgi smulkiausia empirinė operacija – matavimo skalės pasirinkimas, kodų pasirinkimas, rodiklių kūrimas arba klausimo įtraukimas į klausimyną – yra susijusi su sąmoningu ar nesąmoningu teoriniu pasirinkimu, o paties abstrakčiausio teorinio galvosūkio negalima iki galo išnarplioti, sistemingai neįsitraukiant į empirinę tikrovę. Labiausiai nuo žemės atitrūkę teoretikai neįstengia „nesusiteršti savo rankų empiriniais niekais" (Bourdieu 1984a: 511). Žinoma, epistemininiu požiūriu teorija visuomet yra pirmesnė, kadangi, kaip *The New Scientific Spirit* (1984: 4) numeryje rašo Bachelard'as, „epistemologinis vektorius" veda „nuo to, kas racionalu, prie to, kas realu"[61]. Tačiau sutikti, jog teorija yra pirmesnė, čia nėra joks prieštaravimas, kadangi pati Bourdieu teorijos samprata yra ne logocentrinė, bet praktinė: anot jo, teorijai yra būdinga ne diskursyvūs teiginiai, bet mokslinį *habitus* generuojančios dispozicijos.[62]

[60] „Bet kuris mokslo darbas, nesvarbu, nuo ko pradėtas, negali būti visiškai įtikinamas, jeigu neperžengia teoriškumo ir eksperimentiškumo ribos (Bachelard 1984: 3–4). Taip pat žr. Quine (1969).

[61] „Jeigu praktiniai veiksmai verti to, ko verta teorija, kuria šie grindžiami, taip esti dėl to, kad teorijos padėtį veiksmų hierarchijoje lemia tai, kad ji aktualizuoja epistemologinę proto viršenybę patirties atžvilgiu" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 88).

[62] Žr. toliau 2 dalį, 5 sk. ir Brubaker (1989a). Kadangi Bourdieu teorija išsirutuliojo iš aktyvaus, veiklaus mokslinio *habitus*, ją ypač netinka spe-

6 Episteminis refleksyvumas

Vienintelis bruožas, išskiriantis Bourdieu šiuolaikinės socialinės teorijos peizaže, būtų jį užvaldžiusi refleksyvumo idėja. Bourdieu nuolatos, pradedant pirmaisiais atokaus Pirėnų kalnų kaimelio, kuriame jis užaugo (Bourdieu 1962b, 1962c), vedybų tradicijų tyrimais, ir vėliau ieškodamas *Homo academicus gallicus* (Bourdieu 1988a), į kurių būrį pateko kopdamas socialinės karjeros laiptais, apgręžia savo mokslo instrumentus į save patį – nors ir ne visuomet daugeliui jo skaitytojų tiesiogiai suvokiamu būdu. Jo intelektualų, ypač objektyvuojančio sociologijos žvilgsnio analizė, ir kalbos, kaip socialinės galios instrumento bei kovos lauko, nagrinėjimas savo ruožtu remiasi ir labai tiesiogiai susiję su sociologo, kaip kultūros kūrėjo, savianalize ir socialinių bei istorinių sąlygų, kuriomis galimas mokslas apie visuomenę, refleksija (Wacquant 1990a).

Tačiau Bourdieu nėra nei pirmas, nei vienintelis socialinis teoretikas, pasitelkiantis refleksyvumo idėją. Iš tiesų, pretenzijų į „refleksyviąją sociologiją"[63] esama ne taip jau mažai, o

---

kuliatyviai interpretuoti ir konceptualiai aiškinti (dar vienas skirtumas tarp jo „metodo" ir Giddenso struktūravimo teorijos). Pavyzdį, kaip taip spekuliatyviai interpretuojant Bourdieu teoriją galima ją sudarkyti, žr. Wallace (1988), kuris sugeba joje, savaip aiškindamas, įžvelgti normų ir psichinio užsikrėtimo teoriją ir susirūpinimą socialinių bei kultūrinių struktūrų, kurios hiperpozityvistiniu tonu aiškinamos kaip atskiros priežastys, dialektika. Jų nelogocentrinis pobūdis taip pat paaiškina, kodėl Bourdieu nepademonstravo „viską nustelbiančio susirūpinimo", kaip pasiekti nedviprasmių savo sąvokų reikšmių arba dėmesio Mertono vidurio lygmens teorijai būdingiems detalizavimui, kiekybinei analizei ir išaiškinimui (Sztompka 1968: 98–101).

[63] Šalia kitų, Garfinkelis ir etnometodologija, „etnografijos kaip teksto" kryptis antropologijoje (Clifford, Marcus, Tyler ir kt.), „socialinių mokslo tyrimų" kryptys, vadovaujamos Davido Blooro ir Steve'o Woolgaro, „postmodernios" sociologijos šalininkai, antai Plattas ir Ashmore'as bei Alvinas Gouldneris, Bennettas Bergeris, Anthony'is Giddensas, ir kritinės fenomenologijos atstovas Johnas O'Neillas. Įvairias refleksyvumo reikšmes moksle, mene ir humanitariniuose dalykuose ir šios sąvokos vartoseną apžvelgė ir apibendrino Malcolmas Ashmore'as (1989: 2 sk.) savo *Encyclopedia*

kadangi šis pavadinimas toliau nebuvo tikslinamas, jis yra tiek neaiškus, kad beveik nieko nereiškia. Ką mokslo atsigręžimas į save (*re-flectere* – „atsigręžti") reiškia? Į ką jis sutelktas, kaip tai daroma ir kokiems tikslams? Aš įrodysiu, kad savitas Bourdieu refleksyvumas, kurį paviršutiniškai galima apibrėžti kaip intelektinės veiklos teorijos laikymą kritinės teorijos apie visuomenę sudedamąja dalimi ir būtina sąlyga, skiriasi nuo kitų trimis esminiais aspektais. Pirma, refleksijos objektas yra ne atskiras analitikas, bet į analitines priemones ir operacijas perkelta *socialinė ir intelektinė pasąmonė*; antra, tai turi būti *kolektyvi veikla*, o ne vienišo mokslininko prievolė; ir trečia, ji siekia ne užsipulti, bet *sutvirtinti sociologijos epistemologinį patikimumą*. Bourdieu reflesyvumas anaiptol nesistengia paminti objektyvumą, bet siekia didesnių socialinio mokslinio pažinimo galimybių ir vientisumo; dėl to jam tenka smarkiai nesutarti su fenomenologine, teksto ir kitokiomis „postmoderniomis" refleksyvumo formomis (Platt 1989, Woolgar 1988).

Refleksyvumas suprantamas nuo nuorodos į save iki savimonės ir iki tekstų arba pasakojimų analizės. Pavyzdžiui, Blooras (1976: 5) lygina refleksyvumą su drausminančia nuoroda į save, rašydamas: „iš principo [pažinimo sociologijos] aiškinimo modeliai turėtų būti galimi pritaikyti ir pačiai sociologijai". Bennetto Bergerio požiūriu (1981, 1991), refleksyvumas žadina savimonę ir padeda nustatyti atstumą tarp etnografo, kaip visuomenės nario, ir etnografo, kaip analitiko, vaidmenų (anot Goffmano) tam, kad smogtų bet kokiai nekognityviai objekto katezei. Pasinaudojęs užuomina iš Riesmano *The Lonely Crowd*, Bergeris (1981: 222) apibrėžia refleksyvumą „kaip psichologinį žingsnį arba du anapus tam tikros krypties ir vaidmenų, kadangi refleksyvumui svarbiausia šiuos procesus suprobleminti; jis siekia suprasti kitos krypties ir vaidmens pasekmes [tam,

of Reflexivity and Knowledge (nors dėl sąmoningai „naujoviškos" ir „siaubingai pramanios" jo rašymo formos sąvoka dažnai pasidaro dar painesnė ir neaiškesnė).

kad] priartėtų prie socialinio mokslo svajonės: visiškai nešališko stebėtojo". Etnometodologams (Garfinkel 1967, Cicourel 1974) refleksyvumas kartu su „indeksiškumu" yra svarbiausia socialinio veiksmo ypatybė, „problemiškas reiškinys", įsipynęs į organizuotų kasdienio gyvenimo veiklų audinį. Jiems tai reiškia, kad socialinis veiksmas turi būti paaiškinamas, kadangi žmonės visada ir būtinai naudoja „etnometodus", norėdami suteikti prasmę kasdienei veiklai, ir dėl to paaiškinimai ir tikrovė yra vieni kitų sudedamoji dalis.[64] Giddensas (1984, 1987, 1990b) savo ruožtu kalba apie refleksyvumą visais trimis atžvilgiais ir nurodo į tris sritis: veikiančiuosius, mokslą ir visuomenę. Manoma, kad subjektai yra refleksyvūs tiek, kiek jie yra „sąvokas kuriantys gyvūnai", gebantys „atsigręžti atgal" į savo veiksmus ir juos kontroliuoti. Socialinis mokslas yra refleksyvus dėl to, kad jo generuojamas žinojimas yra „įterpiamas" atgal į jo aprašomą tikrovę.[65] Galiausiai visuomenę galima laikyti refleksyvia, jeigu ji įstengia kontroliuoti ir programuoti savo pačios raidą (tai, ką Touraine'as priskiria istoriškumo sąvokai).[66] Visoms šioms sampratoms stinga supratimo, jog refleksyvumas yra *sociologinės veiklos reikalavimas ir forma*, t.y. veikianti socialinio mokslo epistemologinė programa ir intelektualų, kurių dominavimas reiškiasi nustelbta forma, teorijos išvada.

Tokios programos išskirtinumas ryškėja, sugretinus Bourdieu ir Alvino Gouldnerio refleksyvumo sampratas (žr. pana-

[64] Apie endogeninį ir referencinį refleksyvumą etnometodologijoje žr. įdomų Pollnerio (1991) darbą; taip pat žr. Collins 1988: 278–282.

[65] „Socialinis mokslas linkęs ‚išnykti' jį supančioje aplinkoje [...] [ir] labai stipriai veikia pačią tos aplinkos sandarą" (Giddens 1987: 197). Ši „dvigubos hermeneutikos" samprata panašį į bendriausią Bourdieu „teorijos poveikio" sampratą.

[66] Vėliau Giddensas (1990b: 36–45) refleksyvumą, kuris apibrėžiamas kaip „faktas, jog socialinės veiklos yra nuolatos analizuojamos ir pertvarkomos, atsižvelgiant į apie jas gaunamą informaciją, vadinasi, iš esmės keičiant jų pobūdį", pavertė išskirtine modernybės savybe.

šias sampratas taip pat Friedrichs 1970 ir O'Neill 1972). Anot *The Coming Crisis of Western Sociology* (Gouldner 1970: 483) autoriaus, Refleksyvioji Sociologija visų pirma daro „labai primityvią prielaidą, esą teoriją sukuria visų žmonių praktika, o pavidalą suteikia jų gyvenimai". Ragindama sąmoningai atsigręžti į save, ji svarbiausiu dalyku laiko „sociologo savęs paties ir savo vietos socialiniame pasaulyje pažinimą" (*ibid.* 489); pranašišku stiliumi (žr. Gouldnerio termino išryškinimą didžiosiomis raidėmis) ji kalba apie naują kultūros kūrėją, kuris gebėtų kurti nuo politikos išlaisvinančią sociologiją.[67] Kaip ir Bergeris, Gouldneris refleksyvumo ašimi[68] padaro privatų asmenį, sociologo „aš" – ir jo tikslą, ir jo veiklą. Bourdieu pripažįsta, jog atskleisti socialinius ir asmeninius impulsus, kuriuos analitikas perkelia į savo tyrimą, yra pagirtina ir būtina. Bet pastebi, jog taip toli gražu neįvardijami pagrindiniai sociologo suvokimą keičiantys filtrai, kadangi nepaisoma su analitiko priklausymu intelektualų laukui ir vieta jame[69] susijusių pažinimo ribų.

[67] „Refleksyviosios sociologijos istorinė misija [...] yra *pakeisti* sociologą, įsiskverbti giliai į sociologo kasdienį gyvenimą ir darbą, praturtinant juos nauju supratimu, ir perkelti jo savimonę į naują istorinį lygmenį" (Gouldner 1970: 489).

[68] „Refleksyvumas reikalauja ‚aš', ir nereikia jokių pasiteisinimų", sako Bergeris (1981: 220–221, taip pat 236–239). „Sociologijos šaknys apraizgo sociologą ir kaip žmogų" ir „dėl to jam kyla klausimas ne tik kaip dirbti, bet ir kaip gyventi", – antrina Gouldneris (1970: 489). Ši neva mesianistinė, egzistencinė transformacija užleidžia vietą episteminiam komunalizmui, Gouldneriui (1970: 494) pareiškus, jog turime „vis labiau pripažinti, jog iš esmės esame giminingi tiems, kuriuos tiriame [...] visi žmonės yra iš esmės panašūs į tuos, kuriuos mes paprastai laikome profesijos kolegomis".

[69] Gouldneris (1970: 512) įspėja, „kad ne tik išorės jėgos, bet ir vidiniai intelektualų gyvenimo organizacijoje ir ypatingoje kultūroje įsitvirtinę veiksniai verčia išduoti savo įsipareigojimus". Bet užuot raginęs analizuoti šiuos „vidinius" veiksnius (kad ir apytiksliai bei siauriai apibrėžtus, turint omenyje tą kultūrą), jis iškart toliau pliekia „akademikus ir universitetą" už tai, kad šie patys „aktyviai ir sava valia prisideda prie šio pasaulio dehumanizavimo".

Tiksliau sakant, Bourdieu teigia, kad sociologo žvilgsnį gali temdyti trijų tipų šališkumai. Pirmasis, kurį išskiria ir kiti refleksyvumo šalininkai, yra paskiro tyrėjo *socialinė* kilmė ir koordinatės (klasė, tautybė ir pan.). Tai akivaizdžiausias, vadinasi, pasitelkus tarpusavio kritiką bei savikritiką, lengviausiai kontroliuojamas šališkumas. Antras šališkumas daug rečiau įžvelgiamas ir apmąstomas: jis susijęs su analitiko padėtimi ne platesnėje socialinėje struktūroje, bet akademinio lauko aplinkoje, t.y. objektyvioje jai arba jam tam tikru metu galimų intelektualinių pozicijų erdvėje ir, be to, galios lauke. Sociologų (kaip ir bet kurių kitų kultūros kūrėjų) požiūriai visuomet šiek tiek priklauso nuo jų padėties lauke, kur visi iš dalies apsibrėžia santykių atžvilgiu, priklausomai nuo savo skirtingumo ir atstumo nuo tų, su kuriais jie rungtyniauja. Socialiniai mokslininkai yra, be to, įsikūrę šalia nustelbtojo galios lauko poliaus, taigi yra veikiami visus simbolių kūrėjus veikiančių patrauklumo ir antipatijos jėgų (Bourdieu 1971d, 1988a, 1989a).

Tačiau Bourdieu refleksyvumo sampratoje autentiškiausias trečias šališkumas. *Intelektualistinis šališkumas* skatina mus aiškinti pasaulį kaip *reginį*, kaip rinkinį reikšmių, kurias reikia interpretuoti, o ne kaip konkrečias problemas, kurias reikia praktiškai išspręsti; šis yra gilesnis ir labiau iškreipiantis už tuos, kurie susiję su socialine kilme arba analitiko padėtimi akademiniame lauke, kadangi gali priversti mus visiškai nepastebėti praktikos logikos *differentia specifica* (Bourdieu 1990a, 1990e). Jei tik nepajėgiame sistemiškai sukritikuoti „prielaidų, susijusių su mąstymu apie pasaulį, atsiskyrimu nuo pasaulio ir nuo veiklos pasaulyje, tam, kad mąstytume apie tą veiklą" (Bourdieu 1990e: 382), mes rizikuojame praktinę logiką paversti teorine logika.[70] Turint omenyje, kad šios prielaidos yra per-

[70] „Nei filosofija, nei socialinis mokslas nepajėgia suprasti veiklos [...] dėl to, jog, lygiai kaip Kanto teorijoje, protas savo sprendimų principą atranda ne savyje, bet savo objektų prigimtyje, taip mokslinis mąstymas apie veiklą apima mokslininko santykį su šia veikla" (Bourdieu 1983a: 5). Ne-

keltos į sąvokas, analizės instrumentus (genealogija, klausimynai, statistikos metodai ir pan.) ir praktinius tyrimo veiksmus (tokius kaip kodavimo tvarka, duomenų tvarkymo procedūros, apytikriai praktiniai skaičiavimai), refleksyvumas reikalauja ne tiek intelektualinės savistabos, kiek nuolatinės sociologinės analizės ir sociologinės veiklos kontrolės (Champagne ir kt. 1989).

Taigi Bourdieu požiūriu, refleksyvumas nėra tokia subjekto refleksija apie subjektą, kaip Hegelio *Selbsbewusstsein* [71] arba etnometodologijos, fenomenologinės sociologijos ir Gouldnerio palaikoma „egologinė perspektyva" (Sharrock ir Anderson 1986: 35). Tai veikiau yra sistemiškas nagrinėjimas „neapmąstytų mąstymo kategorijų, nubrėžiančių įmanomybės ribas ir iš anksto nulemiančių mintį" (Bourdieu 1982a: 10), taip pat kreipiančių praktinį socialinį tyrimo atlikimą. Refleksyvumo reikalaujamas atsigręžimas apima ne tik patiriantį subjektą, bet ir organizacinę bei kognityviąją disciplinos struktūras. Tai, ką reikia nuolatos kruopščiai tikrinti ir *neutralizuoti paties objekto konstravimo metu*, yra į teorijas, problemas ir (ypač nacionalines) mokslinio vertinimo kategorijas perkelta kolektyvi mokslinė pasąmonė (Bourdieu 1990j). Taigi refleksyvumo subjektu turi būti socialinis mokslinis laukas *in toto*. Dialogo ir viešų svarstymų bei tarpusavio kritikos dėka objektyvuojančio subjekto objektyvaciją atlieka ne vien jo autorius, bet visi, esantys bet kurioje mokslinį lauką sudarančioje priešiškoje ir viena kitą

seniai Bourdieu (1990e: 382) teigė, jog „mūsų mokslinis mąstymas ir keistokas dalykas – veikla yra tam tikru atžvilgiu nesuderinami dalykai. Mąstyti apie veiklą, paėmus į skliaustus praktinį būtinumą ir naudojant mąstymo instrumentus sukurtus neatsižvelgiant į veiklą, [...] reiškia patiems sau neleisti suprasti veiklos". Tipiškas šios intelektualistinės klaidos pavyzdys yra racionalaus veiksmo teorija (pvz., Coleman 1986, Elster 1984a), kuri sudaiktina savo perdėtai racionalistinius veiklos modelius ir priskiria juos veikėjų protams, taip atimdama teisę tirti tikrąjį jų elgesiui būdingą praktinį racionalumą (Wacquant ir Calhoun 1989: 53–54).

[71] Dėl to nesutinku su Scottu Lashu (1990: 259), manančiu, jog „Bourdieu refleksyvumas atrodąs artimesnis šiam tipui".

papildančioje pozicijoje. Jei mokslo laukas turi kurti ir vertinti refleksyvius mokslinius *habitus*, jis iš tiesų turi institucionalizuoti refleksyvumą mokymo, dialogo ir kritinio vertinimo mechanizmais. Vadinasi, būtent ir į objektyviuose, ir mąstymo mechanizmuose įrašytą socialinio mokslo socialinę organizaciją turi taikytis pertvarkomoji veikla.

Bourdieu aiškiai nepersiima „interpretacinio skepticizmo nuotaika" (Woolgar 1988: 14), kurstančia „tekstinį refleksyvumą", skelbiamą tų antropologų, kuriems apsuko galvas hermeneutinis tyrimų kultūrinės interpretacijos procesas ir tikrovės (per)kūrimas pasitelkus etnografinius užrašus[72]. Jis negailestingai kritikuoja tai, ką Geertzas (1987: 90) gražiai pavadino „dienoraščio liga", nes tikrasis refleksyvumas neatsiranda užsiimant *post festum* „Reflections on Fieldwork" à la Rabinowas (1977); jis taip pat nereikalauja vartoti pirmąjį asmenį, pabrėžiant empatiją, „kitoniškumą" (arba *différance)* arba parengti tekstus, nurodančius kiekvieno stebėtojo vietą stebint. „Tai veikiau pasiekiama analizuojant stebėtojo *poziciją* taip pat kritiškai, kaip ir sukonstruotą objektą" (Barnard 1990: 75).[73] Kaip tvirtina Rabinowas (1977: 162), etnografą nuo čiabuvio atskiria ne, kaip sakytų Weberis, reikšmių sistemos, bet jų socialinė padėtis, t.y. nevienodas nuotolis, skiriantis juos nuo tiriamos srities

[72] Paskutinį dešimtmetį „postmodernieji" antropologai tvirtina, kad kolonializmo kritika ir teorizavimas apie reprezentavimo ribas (ypač dekonstrukcija) sumenkino etnografinių pasakojimų reikšmę ir atskleidė, kad etnografiniai reprezentavimai yra retoriniai, „neišvengiamai atsitiktiniai, istoriniai ir ginčytini", o jų įtikimumas ir tikėtinumas galų gale remiasi literatūrinėmis konvencijomis (Clifford ir Marcus 1986). Tekstinis refleksyvumas yra susijęs su pažiūra, esą „tekstai paprastai ir skaidriai neperteikia nepriklausomos tikrovės tvarkos", bet patys yra „numanomi kaip konstruojantys tikrovę" (Atkinson 1990: 7). Kritinę apžvalgą rasite Spencer 1989, pavyzdžius žr. Marcus ir Cushman 1982, Clifford ir Marcus 1986, Geertz 1987, Tyler 1987 ir Van Maanen 1988.

[73] Barnardas (1990: 58, 71) teigia, kad Bourdieu „atskleidė, jog etnografija gali būti refleksyvi, nebūdama narcisistinė arba nekritiška" ir pasiūlė „išeiti iš etnografų ir etnografijos teoretikų pačių sukurtos aklavietės".

(Bourdieu 1990a: 14). Reikia atskleisti ne kiekvieno tyrėjo pasąmonę, bet epistemologinę jo disciplinos pasąmonę: „Reikia ne magiškai panaikinti šį atstumą, apsimestinai primityviai dalyvaujant, bet objektyvuoti šį objektyvuojantį atstumą ir socialines sąlygas, kuriomis jis yra įmanomas, tokias kaip stebėtojo išoriškumas, jo naudojami objektyvavimo būdai ir t.t." (Bourdieu 1990a: 14).[74]

Bourdieu beveik maniakiškas tvirtinimas apie būtinybę refleksyviai atsigręžti yra ne tam tikro epistemologinio „garbės pajautimo" išraiška, bet principas, leidžiantis kitaip konstruoti mokslinius objektus. Jis padeda konstruoti objektus, į kuriuos nėra nesąmoningai projektuojamas analitiko santykis su

[74] Praraja, skirianti episteminį ir tekstinį refleksyvumą, akivaizdžiai matoma, sugretinus svarbiausias Rabinowo *Reflections on Fieldwork in Morocco* ir Rosaldo *Culture and Truth* išvadas su Bourdieu (1990a) *The Logic of Practice* pratarme. Rabinowo atsigręžimas į savo empirinių tyrimų patirtį nukreiptas į savąjį Aš ir jo santykius su Kitu bei į moralinį skverbimosi į svetimos kultūros pasaulį aspektą. Prikaustę dėmesį prie stebėjimo ir dalyvavimo sąveikos jie aiškiai mato neduodantį ramybės susirūpinimą „autentiškumu", vedantį prie išvados, jog „visi kultūros faktai yra interpretacijos ir kad tai taikytina ir antropologui, ir jo pašnekovui" (Rabinow 1977: 151). Rosaldo (1989: 169, 194, 206–207) taip pat mano, „jog socialiniai analitikai turėtų nagrinėti savo tyrimo objektus įvairiais požiūriais", ypač kai individai priklauso „įvairialypėms tarpusavyje susipynusioms bendruomenėms. [...] Dėl to socialinė analizė yra santykiais reiškiama supratimo forma, kai abi pusės aktyviai įsitraukia į ‚kultūrų interpretavimą'". Bourdieu nesutinka sieti etnografo ir čiabuvio interpretacijas, o „autentiškumas" jo nedomina. Užuot kartu su Rosaldo (1989: 69) skelbęs banalybę, esą „joks stebėtojas nėra nei neišmanėlis, nei visažinis", jis nori teoriškai paaiškinti antropologinio pažinimo ribas.

Rabinowas niekada nesvarsto iškraipymų, susijusių su jo hermeneutinės intencijos ir praktinių jo pašnekovų interesų atskyrimu. Jo atradimas, kad faktinės medžiagos rinkimas yra „intersubjektyvus komunikacijos būdų konstravimo procesas" (Rabinow 1977: 155), rodo jį kaip ir Rosaldo patekus į scholastinius spąstus, kai antropologas ir čiabuvis suvokiami kaip kartu interpretuojantys (nors jo pasakojimo epizodai liudija šiokį tokį supratimą, jog jie „laiko [ji] savo pačių praktinių strategijų priemone", Rabinowas [1977: 29] suvokia savo pašnekovus labiausiai kaip bičiulius, turinčius padėti jam čia atlikti jo hermeneutinę užduotį).

objektu ir kurie išvengia falsifikavimų, atsirandančių dėl to, ką jis, sekdamas Johnu Austinu, pavadino „scholastine klaida" (Bourdieu 1990e). Bourdieu tai atvirai pasako, aptardamas poslinkį nuo „taisyklės" prie „strategijos", aiškiai nubrėždamas ribą, skiriančią jo pažiūras ir Lévi-Strausso struktūralizmą.[75]

> Teorinio požiūrio, praktinio požiūrio ir jų esminio skirtumo teorinės refleksijos sukeltas veiklos teorijos pokytis nėra grynа spekuliacija: jį lydi drastiški tyrimo praktinių veiksmų pokyčiai ir visiškai apčiuopiama mokslinė nauda. Pavyzdžiui, skatinama atkreipti dėmesį į įprastinę veiklą, kurią struktūralistinis logicizmas būtų linkęs nustumti į nuošalę arba laikytų bereikšmėmis mitinės algebros nesėkmėmis, o ypač į neapibrėžtas polisemines tikroves, ką ir kalbėti apie dalinius prieštaravimus ir neaiškumą, apėmusius visą sistemą ir paaiškinančius jos lankstumą, atvirumą, trumpai sakant, visa, kas daro ją „praktinę", taigi pritaikytą reaguoti su mažiausiomis sąnaudomis (ypač turint omenyje loginius ieškojimus) į kasdienio gyvenimo ir kasdienės veiklos reikmes (1990e: 384).

Prie šios minties verta apsistoti, nes būtent tas požiūrio pasikeitimas – t.y. teorinės veiklos teorijos įtraukimas į veiklos teoriją – leido Bourdieu atrasti veiklos logiką, lygiai kaip ir suprasti, jog teorinės logikos specifiką sudaro empirinės anomalijos, kurias pastaroji nuolatos atranda savo faktinėje medžiagoje (Bourdieu 1990a: 11–14). Čia mes grįžtame prie to, nuo ko pradėjome, ir įsitikiname, kad Bourdieu refleksyvumo samprata atitinka jo teorijos ir tyrimo abipusio skverbimosi sampratą. Stengdamasis empiriškai iki menkiausių smulkmenų išsiaiškinti visus atitikimus ir prieštaravimus, sudarančius kabylų kosmogonijos struktūrą, Bourdieu buvo priverstas teo-

[75] Apie įžvalgiai lyginamas Bourdieu ir Lévi-Strausso antropologijos bei su ja susijusių etnografinės veiklos sampratas žr. Barnard 1990. Apie Bourdieu lyginimą su Geertzu žr. Lee 1988.

riškai paaiškinti skirtumus tarp abstrakčios logikos ir praktinės logikos.[76] Tik dėl to, kad nuolatos teoriškai apmąstydavo savo kaip antropologo veiklą, jis galėjo pripažinti ir užčiuopti jųdviejų disonansą.

Jeigu atliekant socialinį tyrimą refleksyvumas yra toks svarbus kognityviu, o ne retoriniu ar egzistenciniu požiūriu, kodėl gi jis plačiau nepaplinta? Bourdieu teigia, jog tikrosios priešinimosi jam priežastys esančios ne tiek epistemologinės, kiek socialinės.[77] Sociologinis refleksyvumas iškart sukelia pyktį, nes jis reiškia, kad atvirai puolama visų vakariečių didžiai branginama ir neliečiama laikoma individualybė, o ypač linkusių save laikyti neapspręstais, „nesusaistytais" ir apdovanotais tam tikra simboline malone intelektualų charizminė savivoka[78].

[76] Apie šios painios empirinės problemos sprendimą žr. Bourdieu (1972, 1973d, 1977a: 96–158 ir 1990a: 200–275, ypač sinoptinė diagrama 215 psl.)

[77] Vietos stoka neleidžia aptarti trijų klasikinių, kalbant apie refleksyvumo galimybę ir pageidaujamybę, jam metamų kontrkaltinimų: narcisizmo, bergždumo ir *regressio ad infinitum*, skatinančių prieštaravimą sau, solipsizmą arba radikalų kognityvinį reliatyvizmą (Bloor 1976, Berger 1981: 222, Ashmore 1989, Woolgar 1988). Faktas, jog joks kritikas lig šiol jų nėra iškėlęs, turėtų reikšti, kad nė vienas tiesiogiai netinka Bourdieu. Iš tiesų, jo pagrindinio episteminiam refleksyvumui skirto ir jį iliustruojančio traktato *Homo Academicus* apžvalgose abejota kaip tik dėl priešingų dalykų. Jose paprastai nagrinėjamas akivaizdus knygos objektas (Prancūzijos universitetas, 1968 m. gegužės krizė), išleidžiant iš akių gilesnius metodologinius ir teorinius dalykus. Daugelis taip pat apgailestauja, kad knygoje stinga informacijos apie autoriaus asmeninę patirtį akademijoje, t.y. kad Bourdieu nepakankamai narciziškas. Refleksyvumo bergždumo ar vaisingumo klausimas gvildenamas Bourdieu ir Wacquant 1989 ir toliau, 2 dalyje, 6 sk.

[78] „Kiekviename žmoguje esantis naivusis humanizmas, norėdamas likti savo paties ir savo tiesos šeimininku, nenorėdamas pripažinti jokių kitų determinizmų, kaip tik savo paties sąlygotumą (netgi jei nusileidžia, kad šie gali būti neįsisąmoninti), suvokia kaip ‚sociologinę' arba ‚materialistinę' redukciją bet kokį bandymą įrodyti, jog pačių asmeniškiausių ir skaidriausių veiksmų prasmė priklauso ne tuos veiksmus atliekančiam subjektui, bet visai santykių sistemai, kurioje ir kurios dėka jie įvyksta" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 32).

Anot Bourdieu, būtent refleksyvumas, atskleidžiantis socialumą individualume, neasmeniškumą asmeniškume, giliai atskirybėje slypintį visuotinumą,[79] leidžia mums išvengti tokių iliuzijų. Taigi jo atsisakymas įsitraukti į intymių išpažinčių žaidimą, vietoje to nurodant bendrus jam didžiausią formuojamąją įtaką padariusios patirties ypatumus (Bourdieu 1988a: xxvi; ir toliau 2 dalis, 7 skyrius), reiškia vien tai, kad jis taiko sau savo sociologijos principą (Bourdieu 1989a: 449), pagal kurį

> tai, kas asmenyse yra asmeniškiausia, iš esmės yra *personifikacija* poreikių, iš tikrųjų įrašytų ar galinčių būti įrašytais į lauko struktūrą arba, kalbant dar tiksliau, į poziciją lauke.

Bourdieu nemato reikalo skelbti asmeniškų atradimų, kad paaiškintų save sociologiškai, nes jo istorija nėra ypatinga: ji susijusi su socialine trajektorija. Ir vėl viskas verčia manyti, kad, kaip būtų galima spėti iš jo paties teorijos, Bourdieu dėmesys refleksyvumui kilęs iš jo socialinės ir akademinės trajektorijos ir išreiškia jo ankstyvojo mokslinio *habitus* formavimosi sąlygas. Pirmiausia jį nulėmė jo pirmojo (klasės) *habitus* ir to, kurio reikėjo, norint sklandžiai įsilieti į šeštojo dešimtmečio prancūzų akademinį lauką, struktūrinis neatitikimas. Patekęs į intelektualų pasaulį, kur jautėsi svetimas ir nepritampąs, Bourdieu išlaikė aiškią distanciją nuo iliuzijų tų profesorių, kurie nepastebi savo socialinio pasaulio „didingo įsivaizdavimo", nes tai klasės, iš kurios jie yra kilę, įsivaizdavimas.[80] Antras svarbus veiksnys buvo Alžyro išsivaduojamasis karas: Prancūzijos kariuomenės metodiškos pastangos nuslopinti Alžyro naciona-

[79] Kaip rašė Durkheimas (1965) knygoje *The Elementary Forms of Religious Life* (*Elementarios religinio gyvenimo formos*): „Tikrai netiesa, kad esame asmeniškesni, būdami individualesni [...] Esminė asmenybės dalis yra socialinė mūsų dalis".

[80] Bourdieu (1991a: 15) nesunkiai sutinka: „Niekuomet nebuvau laimingas universiteto narys ir niekuomet, netgi ir būdamas naujokas, nesižavėjau stebuklingu pasišventimu". Žr. Derrida patvirtinimą Casanova 1990.

lizmą sukūrė siaubingas sąlygas, kuriomis buvo beveik neįmanoma nuolatos nesijausti atsakingam dėl ypatingų mokslininko, pasitraukiančio nuo pasaulio, kad galėtų jį stebėti, ir teigiančio savo nešališkumą tiriamo objekto atžvilgiu, privilegijų. Netgi ir šiaip nepavojinga veikla, mokymas, negalėjo šiame kontekste neįgyti itin įpareigojančio politinio aspekto, kuris reikalauja analitiškai pažvelgti į analitiką ir jo veiklą.[81] Trečia, Bourdieu polinkį į episteminį refleksyvumą iš dalies galėjo nulemti jo perėjimas iš filosofijos į socialinius mokslus, už kurį jam teko sumokėti (turint omenyje profesinį statusą ir jo paties įvaizdį)[82] ir kuris tikriausiai paakino analizuoti savo veiklą ir apmąstyti skirtumus tarp sociologo ir filosofo padėties.

Vis dėlto būtų vienpusiška aiškinti Bourdieu „polinkį" į refleksyvumą, siejant jį tik su jo *habitus*. Ir jo teorijos bei tyrimo sampratai, ir jo socialiai susiformavusiai nuostatai probleminti sociologo žvilgsnį aktualizuotis šeštojo ir septintojo dešimtmečio Prancūzijos intelektualų laukas buvo palanki terpė. Čia svarbų vaidmenį suvaidino daugelis veiksnių: gyvi intelektualo pašaukimo pavyzdžiai – kurių iškiliausi Lévi-Straussas ir Sartre'as – ir intelektualinių ambicijų supratimas bei savikliova, įgyti mokantis *Ecole normale supérieure*, kai mokyklos prestižas buvo didžiausias; nepaprasta mokslinio kapitalo koncentracija Paryžiuje, atgimstant (po karo) mokslui, ir lig tol nebūtas

[81] 1960 m. Bourdieu skaitė kursą apie Alžyro kultūrą Alžyro universitete. Valdžia ir kolonistų grupės, kurioms vien pripažinti egzistuojant kažin ką panašaus į Alžyro kultūrą prilygo atviram Nacionalinio išsivadavimo fronto palaikymui, tai suvokė kaip provokaciją. Alžyro karo įtaka Prancūzijos intelektualų lauko funkcionavimui išanalizuota Rioux ir Sirinellio (1991) rinkinyje.

[82] Knygoje *Aspiring Philosopher* Bourdieu (1991a: 17) užsimena apie būsimus intelektualus žavėjusį filosofo modelį: „filosofu tampi dėl to, kad buvai įšventintas, o įšventinamas esi dėl prestižinio filosofo tapatumo. Filosofijos pasirinkimas reiškė statutines garantijas, sustiprinančias statuto suteikiamą pasitikėjimą (arba aroganciją)". Bourdieu jautrumą epistemologiniams klausimams taip pat lavino jo istorijos ir mokslo filosofijos studijos, vadovaujant Canguilhemui ir Bachelard'ui.

socialinių mokslų plitimas; ir Bourdieu ankstyvas įsijungimas į instituciją, išsiskiriančią savo daugiašake orientacija bei atvirumu užsienio intelektualinėms srovėms, bei, ko gero, didžiausią prestižą pokariniu laikotarpiu turėjusių trijų prancūzų socialinių mokslininkų Lévi-Strausso, Braudelio ir Arono (kurio asistentu Bourdieu buvo grįžęs iš Alžyro) „parama".[83]

Apskritai Bourdieu dėmesys refleksyvumui, kaip ir jo socialinė teorija, nėra nei egocentriški, nei logocentriški, bet iš esmės įsitvirtinę ir atsigręžę į mokslinę veiklą. Jam rūpi ne privatus sociologo asmuo ir jo išskirtinis asmeniškumas, bet jo darbo dalį sudarančių veiksmų ir operacijų tarpusavio ryšiai ir juose įsirėžusi kolektyvi pasąmonė. Epistеminis refleksyvumas toli gražu neskatina narcisizmo ir solipsizmo, tik ragina intelektualus pripažinti ir stengtis neutralizuoti specifinius jų slapčiausias mintis sąlygojančius veiksnius ir stiprina tyrimo meistriškumo sampratos epistemologinius pagrindus.

7 Protas, etika ir politika

Epistеminis refleksyvumas svarbus dar ir kitu aspektu: jis sudaro galimybę įveikti priešpriešą tarp Derrida palaikomo nihilistinio postmodernios „dekonstrukcijos" reliatyvizmo ir Habermaso ginamo „modernistiniam" racionalizmui būdingo absoliutizmo. Jis leidžia mums suistorinti protą, jo neištirpi-

[83] Trumpai padirbėjęs Sorbonoje ir Lilio universitete (į kurį važinėdavo iš Paryžiaus), Bourdieu 1964 m., būdamas 34 metų, Braudelio, Arono ir Lévi-Strausso (jo pirmosios knygos anglų kalba *The Algerians* viršelyje išspausdinti pastarųjų dviejų pagiriamieji žodžiai) prašymu buvo paskirtas į *Ecole des hautes études en sciences sociales*. Kitas svarbus palankus veiksnys buvo geografinis stabilumas: pasilikęs sostinėje, Bourdieu ilgainiui galėjo suburti tyrėjų kolektyvą, taip pat sutelkti intelektualinius ryšius, o JAV akademiniame lauke tai daug sunkiau padaryti dėl palyginti dažno kilnojimosi iš vienos vietos į kitą (kuris linkęs dažnėti keičiantis padėčiai mokslo hierarchijoje). Apie *Ecole des hautes études en sciences sociales* nuo jos įkūrimo iki septintojo dešimtmečio pradžios žr. Mazon 1988 ir Bourdieu (1988j) trumpą pratarmę.

nant, įžvelgti *istoristinį racionalizmą*, kuris suderina dekonstrukciją su universalumu, protą su reliatyvumu, susiedamas jų veikimą su objektyviomis – kadangi istoriškai duotomis – mokslo lauko struktūromis. Viena vertus, Bourdieu kaip ir Habermasas tiki, jog mokslinė tiesa yra galima ir pageidaujama, ir tuo jis yra aistringas modernistas.[84] Tačiau, kitaip negu Frankfurto teoretikui, jam uždavinys rasti proto pagrindą transistorinėse sąmonės arba kalbos struktūrose primena transcendentinę iliuziją, kurios istorijos mokslai turi atsikratyti. Antra vertus, Bourdieu sutinka su Derrida ir Foucault, jog pažinimą reikia dekonstruoti, jog kategorijos esančios atsitiktiniai socialiniai vediniai ir (simbolinės) galios instrumentai, turintys formuojamąjį poveikį – kad diskurso apie socialinį pasaulį struktūros dažnai esti politiškai angažuoti socialiniai išankstiniai dariniai. Mokslas iš tiesų yra – Gramsci tai gerai suprato[85] – labai politinė veikla. Tačiau ne visi mano, kad *tik* politika, ir dėl to negali pasiekti visuotinai galiojančių tiesų. Sujungti mokslo politiką (žinojimą) su visuomenės politika (galia) reiškia nepaisyti istoriškai nustatytos mokslo lauko autonomijos ir kartu su pozityvistiniu vandeniu šliūkštelėti lauk sociologijos kūdikį.[86] Čia

[84] Bourdieu „nepritaria Foucault galios/žinojimo sampratai", kaip teigia Lashas (1990: 255) (jo šios sampratos kritiką žr. Bourdieu ir Wacquant 1991). Bourdieu visiškai sutinka su Švietimo epochos Proto samprata, nors ir nepatikliai žiūri į jo transcendentalizaciją: „Turėdamas omenyje nūnai madingą ir naujiesiems ideologams naudingą antiscientizmą, aš ginu mokslą ir netgi teoriją, kurie galų gale padeda geriau suprasti socialinį pasaulį. Nereikia rinktis obskurantizmo arba scientizmo. Karlas Krausas sakė: ‚Aš atsisakau rinktis iš dviejų blogybių mažesniąją'" (Bourdieu 1980b: 18). Apie įtaigiai aptariamą Boudieu teoriją, kaip „protingo trečiojo kelio tarp universalizmo ir partikuliarizmo, racionalizmo ir reliatyvizmo, modernistų ir postmodernistų" žr. Calhoun (1992).

[85] „Reikia iškelti klausimą, kas gi yra mokslas. Ar pats mokslas, tiek kiek jis keičia žmones ir padaro juos kitokius nei jie buvo anksčiau, nėra ‚politinė veikla' ir politinė mintis?" (Gramsci 1971: 244).

[86] Nors Bourdieu laikosi tokios pat kaip Foucault cezūriškos ir konstruktyvistinės racionalumo sampratos ir istoristinės pažinimo sampratos (žr. jo panegiriką Foucault, kuri vadinasi *The Pleasure of Knowing* (*Žinojimo*

Bourdieu išsiskiria su poststruktūralizmu: jo teigimu, jeigu dekonstrukcija dekonstruotų save pačią, atrastų istorines savo galimybės sąlygas, vadinasi, pamatytų, kad ji pati suponuoja intelektualinio pasaulio struktūroje įsišaknijusius tiesos ir racionalaus dialogo standartus.

Taigi Bourdieu požiūriu, protas yra istorinis produktas, tačiau labai parodoksalus, mat gali „išvengti" istorijos (t.y. konkretumo) tam tikromis aplinkybėmis, kurios turi būti nuolatos (at)kuriamos, labai konkrečiai stengiantis apsaugoti *racionalaus mąstymo institucinius pagrindus*. Bourdieu kultūros kūrimo laukų genezės ir funkcionavimo analizė anaiptol nemeta iššūkio mokslui, bet siekia rasti mokslinio racionalumo pagrindą istorijoje, t.y. žinojimą – kuriančiuose santykiuose, kuriuos objektyviai įkūnija pozicijų tinklas ir „subjektyviai" – dispozicijos, o visa kartu mokslo lauką padaro istoriškai unikaliu socialiniu dariniu:

> Atlikę istoristinę redukciją iki jos logiškos pabaigos, turime ieškoti proto ištakų ne žmogaus „gebėjime", t.y. *prigimtyje*, bet pačioje šių atskirų socialinių mikropasaulių, kur agentai visuotinumo vardu stengiasi įteisinti monopolį visuotinumui, istorijoje ir palengva institucionalizuojamoje dialoginėje kalboje, kurios esminės savybės yra nulemtos socialinių jos genezės ir vartosenos sąlygų (Bourdieu 1990e: 389).

Bourdieu refleksyvumo samprata prieštarauja ne „modernistiniam moksliškumui", kaip teigia Lashas (1990), bet pozi-

---

malonumas), *Le Monde*, 1984 06 27), jis atsisako moksliškumo klausimo *epochė*. Jeigu Foucault, pritariantis epistemologiniam agnosticizmui, sutinka suspenduoti reikšmės ir tiesos klausimą, „paimdamas priežastingumo ir totalumo klausimus į dvigubus laužtinius skliaustus" (Dreyfus ir Rabinow 1983), tai Bourdieu, kalbėdamas apie mokslinio lauko funkcionavimą, suteikia jiems naują formą. Čia, kaip ir kalbant apie „neintencionalias" galios strategijas, laukų samprata rodo aiškią takoskyrą tarp Bourdieu ir Foucault.

tyvistinėms socialinio mokslo sampratoms. Svarbiausias pastarųjų bruožas yra visiškai pagrįstas fakto ir vertės atskyrimas (Giddens 1977). Tačiau *Distinction* autoriui empirinis pažinimas taip netrukdo siekti ir suprasti moralinius tikslus, kaip norėtų įtikinti vienos arba kitos pozityvizmo atšakos sekėjai. Durkheimo pažiūroms pritariančiam (Filloux 1970, Bellah 1973, Lacroix 1981) Bourdieu nepaprastai rūpi sociologijos moralinė ir politinė reikšmė. Nors taip supaprastinti vargu ar galima, jo teorija perteikia moralines idėjas dviem lygmenimis.

Pirma, individo požiūriu, ji teikia būdų atskirti būtinumo bei laisvės sritis ir taip įvardyti moraliniam veiksmui atviras erdves. Bourdieu (1989a: 47) įrodinėja, kad, jeigu agentai veikia remdamiesi subjektyvumu, kuris yra be tarpininkų internalizuotas objektyvumas, jie gali likti tik „tariamais subjekto struktūrą turinčių veiksmų subjektais". *A contrario*, juo labiau refleksyvumo dėka išmokę kontroliuoti savo mąstymo ir veiksmų kategorijas jie įsisąmonina juose esantį socialumą, tuo mažiau tikėtina, kad juos veiks juose esantis išoriškumas. Socioanalizę galima laikyti kolektyviu psichoanalizės atitikmeniu: kaip logoterapija gali išvaduoti mus iš mūsų veiklą skatinančios ir varžančios individualios pasąmonės, taip socioanalizė padeda atskleisti institucijose įsitvirtinusią ir giliai mūsų viduje esančią *socialinę* pasąmonę. Kaip ir visi (post)struktūralistai, Bourdieu, atmeta dekartiškąjį *cogito* (Schmidt 1985), tačiau skiriasi nuo jų tuo, jog per refleksyvų socialinį mokslinį pažinimą siekia, kad istoriškai atsirastų kas nors *panašaus* į racionalų subjektą.[87]

[87] „Paradoksas, sociologija išlaisvina mus iš laisvės iliuzijos arba, tiksliau kalbant, iš netinkamo įsitikinimo iliuzinėmis laisvėmis. Laisvė nėra duotybė, bet užkariavimas, beje, kolektyvus. Man apmaudu, kad vardan menko narciziško libido žmonės, skatinami nebrandaus tikrovės neigimo, atima iš savęs įrankį, su kuriuo iš tikrųjų galėtų kurti save – bent jau šiek tiek – kaip laisvą subjektą" (Bourdieu 1987a: 26). Taigi, kaip teigia Rabinowas (1982: 175), abejotina, ar „Bourdieu būtų su pasitenkinimu taškęs naikinančia dekonstrukcijos rūgštimi tradicinį subjektą".

Refleksyviosios sociologijos moralinis aspektas taip pat yra neatskiriamas nuo to, ką galėtume pavadinti *Spinozos funkcija*. Bourdieu akimis, sociologo uždavinys denatūralizuoti ir defatalizuoti socialinį pasaulį, t.y. sugriauti mitus, dangstančius naudojimąsi galia ir dominavimo įamžinimą.[88] Tačiau demaskavimo tikslas nėra griežtai sukritikuoti kitus ir sukelti kaltės jausmą.[89] Priešingai: sociologijos paskirtis yra „nebūnant arbitru, atskleisti elgesio sąlygotumą, atkuriant visus jį lemiančius, bet nepateisinančius apribojimus" (Bourdieu 1989a; 143).

Padarydamas matomus ryšius tarp mokslinės sociologijos ir „nežymių" kasdienių elgesio normų konstravimo, išskirdamas neišvengiamą etinį socialinio mokslo aspektą, Bourdieu vienijasi su Alanu Wolfe'u (1989a, 1989b) ir Richardu Maxwellu Brownu (1990). Tačiau kitaip negu Wolfe'as, jis nemano, kad sociologija galėtų suteikti veiksmingą pažangių visuomenių moralinę filosofiją. Tai būtų tas pat, kas stumti sociologą atgal į modernybei būdingą Saint Simono aprašytą pranašingą „pasaulietinės religijos teologo" vaidmenį.[90] Anot Bourdieu, sociologija gali pasakyti, kokiomis sąlygomis galima moralės institucija ir kaip ją galima būtų sustiprinti, o ne kokia ji turi būti.[91]

[88] Čia Bourdieu vėl tokios pat nuomonės kaip Elias (1978a: 52), pasak kurio, „mokslininkai yra mitų griovėjai". Tiems, kurie prieštarautų, jog ne sociologijos reikalas demaskuoti priimtus visuomenės vaizdinius, Bourdieu atsako, jog „tik tiems, kurie socialinį pasaulį mato iliuziškai, gali atrodyti, jog mokslinis diskursas išsklaido iliuzijas. Jis yra vienodai nutolęs ir nuo utopizmo, kuris savo troškimus laiko esant tikrove, ir nuo slegiančių fetišizuotų dėsnių" (vedamasis straipsnis be pavadinimo pirmajame *Actes de la recherche en sciences sociales* 1975 m. numeryje).

[89] Sociologas nėra „kažin koks teroristas inkvizitorius, galintis atlikti visus simbolinius kontrolės veiksmus" (Bourdieu 1982a: 8).

[90] Robertas Bellahas (1973: x) taiko šį posakį Durkheimui. Anot Alano Wolfe'o (1989a: 22–23), „sociologija turi atgaivinti moralinę tradiciją, kuri buvo svarbiausia Škotijos šviečiamuoju laikotarpiu [...] socialiniai mokslininkai yra užsimaskavę moralės filosofai".

[91] Pavyzdžiui, norėdami užtikrinti, kad politikai arba grupės lyderiai plačiau veiktų siekdami bendrų interesų, turime „sukurti socialinį pasaulį, kur, tartum idealioje, pagal Machiavelli, Respublikoje veikėjai yra susi-

Bourdieu supranta sociologiją kaip *itin politinį mokslą* dėl to, kad jam nepaprastai rūpi simbolinio dominavimo strategijos ir mechanizmai.[92] Socialinis mokslas dėl paties savo objekto prigimties ir juo užsiimančiųjų vietos nustelbtoje galios lauko dalyje negali būti neutralus, nešališkas, apolitiškas. Jis niekuomet nebus „neprieštaringas" kaip gamtos mokslai. Tai liudija nuolatiniai jo susidūrimai su pasipriešinimo ir kontrolės formomis (ne tik išorinėmis, bet ir vidinėmis), kurios grasina atimti jo autonomiją ir yra iš esmės nežinomos pažangiausioms biologijos arba fizikos sritims. Bourdieu (1975d: 101) mano, jog

> vargu ar gali būti kitaip, nes vidinių kovų dėl mokslinio autoriteto socialinių mokslų lauke, t.y. dėl galios kurti, primesti ir diegti įteisintą socialinio pasaulio reprezentavimą, laimėjimas yra vienas iš politiniame lauke vykstančios klasių kovos laimėjimų. Taigi vidinėje kovoje pozicijos niekuomet nepasiekia gamtos mokslų laukui būdingos nepriklausomybės nuo pozicijų išorės kovose. Neutralaus mokslo idėja yra prasimanymas, be to, suinteresuotas prasimanymas, leidžiantis kaip mokslinę pateikti neutralizuotą ir eufemizuotą vyraujančią socialinio pasaulio reprezentavimo formą, kuri ypač veiksminga simboliniu lygmeniu, nes yra sunkiai atpažįstama. Atskleisdamas socialinius mechanizmus, kurie užtikrina įsigalėjusios tvarkos išlaikymą ir kurių

rūpinę dorove ir abejingi rūpinimuisi visuomenės labu ir visuotine gerove". Politikoje, kaip ir moksle, „moralė turi šiokią tokią tikimybę atsirasti, jeigu mes stengsimės sukurti institucines moralės politikos priemones" (Bourdieu knyga, rengiama spaudai, b: 7).

[92] Bourdieu (1977a: 165) mano, kad netgi epistemologija iš esmės esanti politiška: „Pažinimo teorija yra politinės teorijos aspektas, nes simbolinė galia primesti tikrovės – ypač socialinės tikrovės – konstravimo principus yra svarbiausias politinės galios aspektas". Pasakykime kitaip: „Pažinimo teorija ir politinė teorija yra neperskiriamos: kiekviena politinė teorija apima, bent jau numanomai, socialinio pasaulio suvokimo teoriją, kuri yra sutvarkyta pagal labai panašias į gamtos pasaulio teorijoje įžvelgiamas priešpriešas" (Bourdieu 1980b: 86).

simbolinė veikmė remiasi jų logikos ir padarinių neatpažinimu, *socialinis mokslas politinėse kovose neišvengiamai palaiko kurią nors pusę.*

Specifinė socialinio mokslo dilema yra tai, kad didesnė autonomija nereiškia didesnio politinio neutralumo. Juo sociologija darosi moksliškesnė, tuo darosi politiškai svarbesnė, nors ir kaip neigiama priemonė – priedanga nuo mistifikavimo ir simbolinio dominavimo formų, kurios paprastai neleidžia mums tapti tikrais politiniais veikėjais.[93]

Kaip aiškiai matyti iš Čikagos seminaro paskutinio skyriaus (2 dalis, 7sk.), Bourdieu nebūdingas fatalistiškas požiūris į pasaulį, kurį jam priskiria tie, kurie supranta jo teoriją kaip politiškai sterilų hiperfunkcionalizmą. Jis neįsivaizduoja, kaip Nietzsche, „absoliutaus funkcionalumo pasaulio" (Rancière 1984: 34), kur kiekviena nežymiausia socialinio veiksmo dalelė turi priespaudos kėslų" (Elster 1990: 89–90, 113). Bourdieu nemano kaip italų mokyklos „elito teoretikai" Mosca ir Pareto, jog socialinis pasaulis yra neišvengiamai ir amžiams padalytas į monolitinius valdančiųjų ir valdomųjų, elito ir neelito blokus. Pirmiausia dėl to, kad pažangios visuomenės nėra vieningas pasaulis; jos yra išskaidytos ir iš dalies totalizuotos esybės, sudarytos iš susikertančių, bet labiau savireguliuojančių laukų, kurių kiekvienas turi dominuojančiuosius ir tuos, kuriems dominuojama. Be to, kiekviename lauke dėl hierarchijos nuolatos kovojama, o lauko struktūrą grindžiantys principai gali būti panaikinti. Visur esantis dominavimas nepašalina santykinės demokratizacijos galimybės. Kai galios laukas labiau išsidiferencijuoja, kai dalytis dominavimu darosi sudėtingiau (Bourdieu 1989a: 533–559) ir į tai įsitraukia daugiau veikėjų, kurių kiekvienas turi savo ypatingų interesų, kai į visuotinu-

[93] „Būdama mokslas, kuris stengiasi atskleisti mokslo kūrimo dėsnius, [sociologija] padeda ne dominuoti, bet galbūt dominuoti dominavimui" (Bourdieu 1980b: 49).

mą pretenduoja vis daugiau laukų, įeinančių į viešpataujančios (politikoje, religijoje, moksle, netgi ekonomikoje, didėjant teisinių argumentų įtakai korporacijų kasdieniam valdymui ir strateginiam vadovavimui joms) klasės žaidimo lauką, gausėja galimybių reikštis protui.

Antra, Bourdieu nemano, kad socialinis pasaulis paklūsta nekintamiems dėsniams. Jis nenori turėti jokių reikalų su „beprasme teze", konservatyvios (ir kartais radikalios) retorikos figūra, esą neverta imtis jokių kolektyvių veiksmų, nes galiausiai paaiškėja, kad jie negali išlyginti dabartinės nelygybės. Nors Bourdieu vaizduoja socialinį pasaulį kaip itin struktūruotą, jis nesutinka, kad šis rutuliojasi „pagal imanentinius dėsnius, kurių žmonių veiksmai juokingai nepajėgūs pakeisti" (Hirschman 1991: 72). Anot jo, socialiniai dėsniai yra laiko ir erdvės apriboti, galiojantys, kol egzistuoja juos palaikančios institucinės sąlygos. Jie reiškia ne tai, ką Durkheimas (1956: 64) pavadino „neišvengiamais būtinumais", bet veikiau istorines sąsajas, kurios neretai politiškai panaikinamos, jeigu gaunama būtinų žinių apie jų socialines šaknis.

Paties Bourdieu (1980b: 18), kaip sociologo, politinis *Beruf* yra akivaizdžiai nuosaikus:

> Mano tikslas padėti užkirsti kelią žmonėms kalbėti visokias nesąmones apie socialinį pasaulį. Schönbergas kartą pasakė tokią muziką kuriąs tam, kad niekas daugiau neberašytų muzikos. Aš rašau taip, kad žmonės, pirmiausia visi tie, kurie yra įgalioti kalbėti, kalbėtojai, daugiau nebegalėtų kelti muzikos įspūdį darančio triukšmo dėl socialinio pasaulio.

Žinoma, reikšmingiausiai Bourdieu politinis aktyvumas išreiškiamas jo veikaluose, ypač apie švietimą, kultūrą ir intelektualus.[94] Tačiau tai nereiškia, kad jis nebuvo aktyvus oficialiosios

[94] Johnas Thompsonas (1991: 31) pastebi: „Pirmiausia ir svarbiausia, Bourdieu kaip socialinis mokslininkas retai kada susidomi normatyviąja politine teorija ar siekia suformuluoti atskirų socialinių grupių politines

politikos srityje. Nors Bourdieu nuosekliai laikėsi Prancūzijos politinio spektro kairės (George'as Rossas [1991: 248, 82], savo tyrime *French Intellectuals from Sartre to Soft Ideology* rašo, kad „neretai galima išgirsti kairiosios pakraipos Paryžiaus sociologus apgailestaujant, esą ‚Bourdieu yra vienintelis mums likęs kairysis'")[95], jo pažiūros yra mažai žinomos svetur, kadangi politinėje arenoje jis pasirodo prancūzų intelektualams nebūdingu stiliumi. Jis tai daro santūriai ir gana nežymiai (pavyzdžiui, palyginti su kitais iškiliais ir ne itin iškiliais intelektualais, jis retai pasirašo peticijas).[96] Geriausiai tai iliustruoja keistokai derantys stiprus angažavimasis ir racionalus nenoras priklausyti organizacijoms (jis nepriklauso jokiai politinei grupei, partijai, sąjungai), grindžiamas argumentu, jog norėdamas būti politiškai naudingas, mokslininkas pirmiausia turi būti nepriklausomas.

Iš tikrųjų nekintanti Bourdieu politinė nuostata yra grįsta jo sociologine intelektualų, kaip turinčių nustelbtą kapitalo formą (Bourdieu 1989d, žr. taip pat Pinto 1984b ir Charle 1990), istorinės genezės samprata. Pirmiausia tai atsisakymas žūtbūt demonstruoti „angažavimąsi"[97], nes tai gali paradoksaliai nuvesti į konformistinį antikonformizmą, kuris paprastai silpnina nepriklausomybę; ir antra, noras tikrai mokslinę kompetenciją panaudoti politikos tikslams. Taigi šeštajame dešimtmetyje,

---

programas arba politiką. Bet jo negailestingas galios ir privilegijų, jų įvairiausių ir subtiliausių formų demaskavimas ir jo teorinius principus atitinkanti pagarba veikėjams, sudarantiems jo taip įžvalgiai analizuojamą socialinį pasaulį, suteikia jo teorijai netiesioginės kritinės galios".

[95] Turneris (1990) pristato Bourdieu britų skaitytojams kaip „dabartinį aiškios kairuoliškos socialinės kritikos šulą, nuožmiai kritikuojantį žemyno ‚filosofų' žvaigždžių sistemą".

[96] Tyrimą apie Prancūzijos intelektualų politinį aktyvumą nuo Antrojo pasaulinio karo ir pagrindinį peticijų vaidmenį žr. Ory ir Sirinelli 1986: 8–10 sk.

[97] Žr. Bourdieu primenamas Sayado politines pažiūras Alžyro kare (su kuriomis jis sutinka) savo *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérite* (*Imigracija arba kitoniškumo paradoksai*, Sayad, 1991) pratarmėje.

studijuodamas *Ecole normale*, Bourdieu prisijungė prie pasipriešinimo komunistų partijos cenzūrai intelektualiniame gyvenime ir uoliai bendradarbiavo su daugeliu tų, kurie paskui tapo aršūs antikomunistai.[98] Septintojo dešimtmečio pradžioje Alžyre nesitenkindamas moraliniais pasmerkimais bei pamokymais, jis pačioje karo veiksmų zonoje rengė apklausas bei rinko faktinę medžiagą ir su vaizdžiomis smulkmenomis papasakojo apie kai kurias iš brutaliausių kolonijinės priespaudos formų, tokias kaip *Le déracinement* (The Uprooting, Bourdieu ir Sayad, 1964) išanalizuoti „pergrupavimo centrai". Šiuo laikotarpiu jo darbai apima ir mokslinius aiškiai politinio turinio veikalus,[99] ir visiems suprantamesnius tekstus, tokius kaip straipsnis *Revolution in the Revolution* (Bourdieu 1961), kuriame įspėjama apie nenumatytus išsivaduojamojo karo socialinius padarinius bei ateityje tykančius spąstus.

1968 m. prieš neramumus ir jų metu Bourdieu įvairių studentų grupių kviečiamas pasisakydavo įvairiuose universitetuose, nors *The Inheritors* (Bourdieu ir Passeron 1979, pirmąkart išspausdinta 1964) atvirai kritikavo tezes, kurias skelbė pagrindinė studentų sąjunga UNEF, vaizdavusi savo šalininkus kaip vieningą „socialinę klasę" ir dėl to slėpusi vidinius dėl klasinės kilmės ir lyties atsirandančius skirtumus.[100] Plaukdamas prieš nemažai šeštojo dešimtmečio komunistų intelektualų ir aštuntojo dešimtmečio maoistų į daugiau arba mažiau

[98] Bourdieu (1987a: 13) prisimena, kad „stalinistinis spaudimas buvo toks nepakenčiamas, kad apie 1951 m. mes su Bianco, Comte'u, Marinu, Derrida, Pariente'u ir kitais įkūrėme laisvės gynimo Komitetą, kurį Le Roy Ladurie pasmerkė mokyklos [komunistų] kuopelėje".

[99] Jo pirmosios knygos *The Algerians* (*Alžyriečiai*) (Bourdieu 1962), išleistos JAV Beacon Press, viršelyje vaizduojama dar būsimos Alžyro Respublikos vėliava.

[100] Žr. Bourdieu ir Passeron 1979: 52 diagramą, kur lyginama studentų aplinkos ideologija ir jos sociologinė analizė. Bourdieu taip pat parengė vienintelį žinomą profesorių manifestą, palaikantį Gegužės sąjūdį, tačiau tuo pat metu ragino imtis priemonių prieš studentų reikalavimų utopizmą. (žr. *Les idées de mai* 1978).

atvirą konservatyvų nusivylimą nunešusią srovę, Bourdieu ir toliau teigė progresyvias idėjas – nuo žiniasklaidos dėmesio centre esančių temų ir žurnalistinę aplinką užvaldžiusių madų (pvz., Glucksmano, Bernardo Henri Lévy ir Finkelkrauto vadovaujami vadinamieji naujieji filosofai) nutolusias pažiūras. Jis taip pat apsisprendė nedalyvauti pusiau ritualinėse apie tuomet jau senyvą Sartre'ą susitelkusių iškilių intelektualų demonstracijose, pasirinkdamas mažiau pretenzingas veiklos formas. Ryžtingas iki 1981 m. šalį valdžiusių konservatyvių partijų oponentas Bourdieu, išrinkus Mitterrand'ą, tapo konstruktyviu kairiuoju socialistinės administracijos kritiku. Kai po 1986–1988 m. „sugyvenimo" epizodo į valdžią grįžo kairieji, jis atviriau ėmėsi keleto su jo kompetencija susijusių temų: švietimo, televizijos, viešumo.[101] Bourdieu taip pat su pertrūkiais įsitraukdavo į antirasistinę kovą su grupe SOS Rasizmas, tačiau formaliai netapo jos nariu. Vėliau vadovavo dideliam socialinės kančios tyrimui, kurio tikslas apriboti institucijas, kurios normina ir cenzūruoja socialinių reikmių poreiškius (žr. 2 dalis, 6 sk.). Jo kritiško nešališkumo ir dalyvavimo poziciją (prisiminkite Eliaso [1987a] garsiąją diadą) vaizdžiai iliustruoja kartu su Foucault organizuota akcija Lenkijai palaikyti, kuria jie išreiškė protestą prieš nuosaikią Prancūzijos socialistų vyriausybės reakciją į 1981 m. gruodžio mėnesį įvykdytą Jaruzelskio karinį perversmą; ši akcija buvo viena iš jo retų pastangų užmegzti organiškus ryšius tarp intelektualų ir naujųjų

[101] Parengęs *College de France pranešimo apie švietimo ateitį* (Bourdieu 1990g) apmatus, kuriais rėmėsi Mitterrand'o1988 m. prezidentinė programa švietimo srityje ir kuriuos jis aptarė su keletu profsąjungų grupių iš įvairių Europos šalių, Bourdieu sutiko kartu su biologu François Gros vadovauti patariamajam „Ugdymo turinio reformos komitetui", įsipareigojusiam inicijuoti ilgalaikę mokyklos reformą, kuri tuo metu buvo Rocardo socialistų administracijos didžiausias uždavinys. Jis taip pat palaikė itin politizuotą rašybos reformą ir prisidėjo kuriant visuomeninį europinį kultūrinį televizijos kanalą (kuriam vadovauti buvo patikėta jo kolegai viduramžių istorikui Georgesui Duby) ir aktyviai dalyvavo grupės, reikalavusios uždrausti reklamą per visuomeninę televiziją, veikloje.

Prancūzijos profsąjungų CFDT, su kuriomis jis ir toliau bendradarbiauja.[102]

Vis dėlto ryžtingiausi, nors galbūt mažiausiai pastebimi, politiniai Bourdieu veiksmai yra nukreipti prieš tai, ką jis suvokia kaip užslėptas intelektualų pasaulio ydas, pirmiausia stiprėjančią žurnalistų ir mokslininkų įtaką, ir tai, kad žurnalistika tampa priemone įgyti kitaip intelektualų lauke nepasiekiamą valdžią (Bourdieu 1988a: ypač 256–270 ir 1980b). Tai, be abejo, svarbiausias skirtumas tarp jo ir Sartre'o arba Foucault: pastarieji savo intelektualinį kapitalą panaudojo pirmiausia platesnėje visuomenės politikoje, o Bourdieu savo kritikos arsenalą nutaikė pirmiausia ir labiausiai į tironijos – kaip ją suprato Pascalis – formas, keliančias grėsmę pačiam intelektualų laukui. Panašiai kaip Karlas Krausas (p. 264, 175 pastaba), jis kovojo su apsišaukėliais intelektualais, kurie savo pasaulyje elgiasi nelyginant Trojos arkliai.

Anot Bourdieu, tikrą intelektualą apibūdina jo nepriklausomybė nuo esamos valdžios, nuo ekonominės ir politinės valdžios kišimosi. Ši autonomija pasireiškia institucionalizuotose reglamentuojamo dialogo srityse. Viena tokių vietų, kurią padėjo kurti Bourdieu, yra *Liber: The European Review of Books*[103].

[102] Žr. Bourdieu 1991c. Žr. Eribon 1989: 316–324 , kur išsamiai pasakojama apie jo garsią peticiją ir po to kilusias demonstracijas Solidarumui paremti, ir Bourdieu straipsnį (1981e, 1985e) leidinyje *Libération*, pavadintą *Grąžinkime libertarinę kairiųjų tradiciją*, kur ragina instituciškai įtvirtinti 1968 m. gegužę atsiradusią „antiinstitucinę srovę" Prancūzijos politiniame gyvenime (t.y. ekologiją, feminizmą, valdžios kritiką ir t.t.). Vėliau Bourdieu viešai pareiškė savo poziciją Irako karo atžvilgiu (*Prieš karą*, straipsnis, pasirašytas su kitais 80 iškilių prancūzų ir arabų intelektualų, *Liberation*, 1991 02 21) ir solidarumo bei imigracijos atžvilgiu laikraštyje *Die Tageszeitung* (1990 04 13, interviu). Plačiau apie jo požiūrius ir mintis apie sociologijos vaidmenį politikoje bei sprendžiant aktualius klausimus žr. Bourdieu 1986d, 1987, 1988g, 1988h, 1989d; ir Bourdieu, Casanova ir Simon 1975.

[103] *Liber* leidžiamas nuo 1989 m. kaip pagrindinių Prancūzijos, Italijos, Didžiosios Britanijos, Ispanijos Portugalijos ir Vokietijos laikraščių priedas; jo redakcinę kolegiją, kurios vyriausias redaktorius yra Bourdieu, sudaro žymiausi tų šalių intelektualai.

Bendru kovos su intelektualiniu provincialumu ir individualizmu įrankiu laikomo *Liber* tikslas yra padėti sukurti erdvę, kur menininkai ir mokslininkai galėtų diskutuoti pagal savo pačių normas, „išardyti nedidelius vieni kitais besižavinčiųjų ratelius, iš kurių dažnai kyla nacionalinė puikybė ir, paradoksas, tarptautiniu mastu išplinta tariami eseistiniai debatai"; išlaisvinti mintį iš kovų dėl vietinio profesinio statuso ir dominavimo.[104] Bourdieu nuomone, *Liber* turėtų padėti atsirasti Europos intelektualui, gebančiam priešintis viso žemyno simbolinei galiai. Bourdieu įsteigto ir nuo 1975 m. redaguoto žurnalo *Actes de la recherche en sciences sociales* politinę ir mokslinę kryptį galima nusakyti kaip mokslinės veiklos formą, kuri palaiko tarpdisciplininį tyrimą, aiškiai supranta socialines bei politines savo pasekmes ir atsakomybę, tačiau visiškai nepriklauso nuo jokių oficialių politinių programų. Žurnalas, kaip Bourdieu apibūdintas intelektualas, yra savarankiškas, tačiau suvokiantis ir prisiimantis atsakomybę; įsipareigojęs, tačiau nepriklausomas nuo jokių politinės „ortodoksijos" kriterijų.[105]

[104] Bourdieu nepaskelbtas įvadinis redakcinis straipsnis į *Liber*. Bourdieu aiškina *Liber* tikslą Britanijos skaitytojams (cit. Turner 1990): „Intelektualai niekuomet nesukuria politinių sąjūdžių, bet jie gali ir privalo padėti. Jie gali suteikti autoritetą, panaudoti savo kultūrinį kapitalą. Šiandien jie paprastai to nedaro. Žiniasklaidos išgąsdinti iškilūs protai lindi savo akademijose. Viešus forumus užvaldė pusiau intelektualai – panašūs į postmodernistus, – kurie užveda emocinius ginčus ir išgalvoja problemų, kurioms eikvoja visų laiką. *Liber* tikslas yra sukurti saugią erdvę, kad ištrauktų iš slėptuvių šviesius protus ir vėl sugrąžintų į pasaulį. Intelektualai linkę pervertinti savo individualius gebėjimus ir nuvertinti savo kaip klasės galią bei įtaką. *Liber* stengiasi sujungti intelektualus kaip kovingą jėgą".

[105] Kai kurie *Actes de la recherche en sciences sociales* numeriai buvo tiesioginės intelektualinės politinės intervencijos: pvz., 1986 m. kovo numeryje *Mokslas ir aktualijos* buvo spausdinami straipsniai apie Lenkijos Solidarumo socialinius pagrindus, kolonijinę Naujosios Kaledonijos visuomenę sukrėtusį Kanako maištą, Indijos sikhų istoriją bei politiką ir apie arabų imigraciją į Prancūziją. 1990 m. lapkričio mėnesio numeris *Leninizmo žlugimas* buvo skirtas Rytų Europoje vykstantiems pokyčiams. 1988 m. kovo

Sudaryti tokias institucines racionalaus dialogo galimybes ypač svarbu, nes šiandien simbolių kūrėjams iškyla lig tol nebūtų grėsmių (Bourdieu 1989d). Viena tų grėsmių yra vis didėjantis valstybės kišimasis ir ekonominių interesų skverbimasis į meno ir mokslo pasaulį; sutvirtėjusi stambioji biurokratija, valdanti televiziją, spaudą ir radiją bei formuojanti savarankišką savuosius gamybos ir vartojimo standartus primetančią kultūros instituciją; ir tendencija išplėšti iš intelektualų jų gebėjimą vertinti, pakeičiant tai tokiais žurnalistiniais kriterijais, kaip aktualumas, skaitomumas ir naujumas. Toks spaudimas verčia kultūros kūrėjus rinktis vieną iš galimybių: ar tapti „ekspertu, t.y. intelektualu, tarnaujančiu dominuojantiems", ar likti „nepriklausomu nereikšmingu senamadžiu kūrėju, kurį simbolizuoja savajame dramblio kaulo bokšte postringaujantis profesorius" (Bourdieu ir Wacquant 1991: 31). Kad netektų taip skausmingai rinktis, Bourdieu ragina kurti naują intervencijos formą: *intelektualų kolektyvą*, sudarantį galimybes kuriantiems žinias daryti įtaką politikai kaip autonomiškiems subjektams, pirmiausia įrodžius savo kaip grupės nepriklausomybę.

Bourdieu visą laiką vengė kalbėti apie savo paties vertybes. Tačiau iš jo pratarmių ir proginių tekstų galima suprasti, kas jam svarbiausia. Jo žodžiuose, skirtuose nacių naikinimo lageryje tragiškai mirusiam Maurice'ui Halbwachsui (jo pirmtakui *Collège de France* sociologijos katedroje), sunku neįžvelgti tam tikra prasme ir jo paties autoportreto:

> Aš pernelyg gerai suprantu, kad akademinės dorybės nūnai nėra itin madingos ir kad visai nesunku išjuokti pusiau smulkiaburžuazišką ir šiek tiek socialdemokratišką idėją,

---

ir birželio numeriuose (*Politikos apmąstymai*), kurie įsiterpė tarp Prancūzijoje vykusių Prezidento ir įstatymų leidžiamosios valdžios rinkimų, buvo nuvainikuoti Chiraco ir Fabiuso (tuometinio ir ką tik buvusio premjerų ir garsių konservatyvaus respublikonų ir socialistų partijų susivienijimo narių) prisistatymai ir iškeltas aikštėn politikų piktnaudžiavimas televizija bei apklausų rezultatais.

įkvėpusią bet kokį sumanymą, kurio tikslas yra, nepaisant visokių individualizmo formų, sukurti mokslinį humanizmą, kuris neskaldo gyvenimo į dvi plotmes, vieną moksliškai griežtą, kitą – politinių aistrų, ir kuris stengiasi proto ginklus panaudoti kilniadvasiams įsitikinimams (Bourdieu 1987m: 166–167).

Kiekvienas, kad ir trumpai pabendravęs su Bourdieu, iškart supras, kad, kai jis žavisi Halbwachso ištikimybe „intelektualo pozicijai, kuri leidžia suprasti mokslininko veiklą kaip kovotojo užduotį [*tache militante*] (ir priešingai)", kai kalba apie pastarojo „ryžtą puoselėti mokslinio mąstymo politiką, pirmiausia specifinėje jo aplinkoje, universiteto pasaulyje", jis atskleidžia kai kurias savo paties didžiai branginamas vertybes.[106] Galų gale tai reiškia, kad Bourdieu sociologiją taip pat galima suprasti kaip *politique* jo paties šiai sąvokai teikiama prasme: kaip pastangą transformuoti suvokimo principus, kuriais remdamiesi konstruojame sociologiją, visuomenę ir galiausiai save pačius, suteikdami tam racionalius ir humaniškus pavidalus.

[106] Tai paaiškėjo jo kalbos pabaigoje, kur Bourdieu (1987: 170, 167) rašė, jog „turime nepalenkiamai tikėti mokslinio proto išlaisvinamąja reikšme, kaip atvirai pareiškė Maurice'as Halbwachsas", prieš prisakydamas mums tęsti jo „mokslinę veiklą".

II DALIS

Refleksyviosios sociologijos paskirtis (Čikagos seminaras)

Pierre Bourdieu ir Loïc J. D. Wacquant

Jei reikėtų „apibendrinti" Wittgensteiną, sakyčiau: būtina visų permainų sąlyga jis laikė savo paties keitimąsi.

Daniel Oster, *Dans l'intervalle*

I Sociologija kaip socioanalizė

Loïc J. D. Wacquantas: Pradėkime nuo *Homo Academicus* (Bourdieu 1988a), nes šis darbas daugeliu atžvilgiu yra jūsų sociologijos epicentras (Wacquant 1990a: 678–79). Jame jūs pateikiate ir akademinės institucijos empirinę sociologiją, ir analizuojate epistemologinius keblumus bei pavojus, tykančius analizuojančiojo savo paties pasaulį. Atrodytų, kad šią knygą jums buvo nesunku rašyti, juk joje kalbama apie prancūzų intelektualus, t.y. apie pasaulį, kurio agentu pats esate, be to, beveik tris dešimtmečius vienas pagrindinių. Dabar, priešingai, *Homo Academicus* iš visų jūsų studijų atrodo daugiausia jums kainavusi laiko, mąstymo, rašymo ir tiriamojo darbo – taip pat (manau, kad tai daug pasako) nerimo: pratarmėje jūs minite baiminąsis skelbti šią knygą ir ištisą įžanginį skyrių skiriate apsidrausti nuo įvairiausių galimų neteisingų aiškinimų. Kodėl tiek daug keblumų?

Pierre Bourdieu: *Homo Academicus* tikrai ilgai laikiau stalčiuje, nes bijojau, kad išleista ji bus skaitoma bei suprantama priešingai negu buvo ketinta, būtent, kaip pamfletas arba kaip saviplaka, ir nuo manęs jau niekas nebepriklausys.[1] Visuomet

[1] Apmąstydamas *Homo Academicus* netrukus po jos pasirodymo, Bourdieu (1987a: 116) su ji retai užplūstančiu jauduliu rašo: „Sociologija gali

tyko baisus pavojus nebekontroliuoti to, ką parašai. Visi tai kartoja nuo Platono *7 laiško*, bet dėl šios knygos leidimo išties atsirado ypatingų keblumų. Baiminausi, kad mano skaitytojų (kurių, turint mintyje tai, apie ką rašau, didžiąją daugumą sudaro mokslo žmonės) interesai bus tokie stiprūs, jog analizė, kurios tikslas objektyvuoti rungtyniavimą akademiniame lauke ir taip padėti skaitytojui šiek tiek jį kontroliuoti, bus suvokiama kaip jame vykstančių kovų išraiška, ir visas mano įdėtas triūsas užkirsti kelią tokiam savaiminiam supratimui nueis perniek.

Homo Academicus – knyga, ypatinga tuo, kad greta įprasto mokslinio objektyvavimo objektyvuojamas – psichoanalitinio gilinimosi prasme – ir objektyvuojantis subjektas. Tiriant tokį objektą, kiekvienu momentu primenama, kad objektyvuojantis subjektas pats yra objektyvuojamas: griežčiausia ir brutaliausiai objektyvuojanti analizė yra rašoma labai aiškiai suvokiant, kad ji taikoma ir analizuojančiajam. Maža to, nutuokiant, kad daugelis tų, apie kuriuos toje analizėje kalbama, nė nepagalvos, kad vieno ar kito tariamai „negailestingo" sakinio autorių tai taip pat liečia.[2] Taigi socioanalizę, kuri iš tikrųjų yra *anamnezė*, jie apkaltins beširdiškumu. (Čia turiu omenyje keletą pastraipų, išskyrusių mane su kai kuriais geriausiais mano draugais. Man teko – manau, kad tai svarbu ne tik kaip anekdotas – itin dramatiškai susikirsti su kolegomis, kurie labai tiksliai suvokė objektyvacijos jėgą, tačiau įžvelgė prieštaravimą –

---

būti nepaprastai veiksmingas savianalizės įrankis, leidžiantis geriau suprasti, kas esi, suprasti savo formavimosi sąlygas ir poziciją socialiniame pasaulyje... Vadinasi, šią knygą reikia skaityti ypatingu būdu. Jos nederėtų vertinti kaip pamfleto, nei žiūrėti kaip į pasičaižymą... Jei mano knyga būtų skaitoma kaip pamfletas, imčiau jos nekęsti, tada būtų geriau ją sudeginti".

[2] Bennettas Bergeris (1989: 190) įžvalgiai pastebi: „Bourdieu stiliui būdingas refleksyvumas nuolatos vis primena skaitytojams, kad, kaip ir kiekvienas kitas, jis yra priklausomas nuo tų pačių santykių tarp pozicijos, dispozicijos ir predispozicijos: tai taip pat ir raginimas jo kritikams atskleisti dėl šių santykių atsiradusias deformacijas".

kaip aš galėjau objektyvuoti neturėdamas omenyje savęs, nors aš, be abejo, visąlaik turėjau save omenyje.)

Angliško leidimo pratarmėje rašau, kad dabartinių prancūzų filosofų (Foucault, Derrida ir kt.) ypatingumą pasaulio intelektualų aplinkoje paaiškinti ir suprasti geriausiai padeda tai, kad dauguma (jei ne visi) šių erezijas skelbiančių filosofų laikosi itin keistos pozicijos, kurios esmę sudaro tai, kad paprasčiausia neišvengiamybė padaroma intelektualine dorybe, o bendras kartos likimas paverčiamas pasirenkama galimybe. Suprantama, kad dėl savo akademinės sėkmės, suteikusios jiems dominuojančią padėtį sistemoje, ir dėl to, kad yra susiję su akademinės sistemos reprodukcija, jie patys patyrė mokymo sistemos irimą, o po 1968 m. įvykių bei vėlesnės Prancūzijos universiteto pertvarkos ėmė laikyti tradicines dominuojančias pozicijas nepakenčiamomis ir nepagrįstomis. Dėl to jie buvo priversti laikytis tam tikros antiinstitucinės dispozicijos[3], kurios šaknys siekia, bent jau iš dalies, jų santykius su universitetu, kaip institucija. Turėdamas galvoje savo trajektoriją ir poziciją, negaliu neigti, kad šis nusiteikimas prieš institucijas man nebūdingas. Todėl aš gerai suprantu, jog bet kuri analizė, atskleidžianti socialinius veiksnius, lėmusius nuostatą, kurią linkstama įsivaizduoti kaip laisvą, savarankišką pasirinkimą ar netgi kaip daugiau ar mažiau „didvyrišką" lūžį, turi būti šiek tiek nemaloni ir erzinanti.

Tai, kad tiriamas pasaulis jums iš esmės pažįstamas, labai pravertė, bet sykiu buvo ir kliūtis, kurią reikėjo įveikti. Ar ne dėl to remiatės tokia daugybe duomenų (vien šaltiniams išvardyti prireiktų keleto priedų), tačiau parodote tik nedidelę jų dalį?

Turint mintyje duomenų panaudojimą ir rašymo būdą, ši knyga išties asketiška. Pirmiausia, asketiška duomenų patei-

[3] Šios dispozicijos sudėtingumą, stiprumą ir galią paliudija Foucault pavyzdys Didier Eribono (1991) meistriškai parašytoje šio prancūzų filosofo biografijoje.

kimo retorika. Mano intelektualinės trajektorijos analizė[4] labai gerai paaiškintų daugelį dalykų – pavyzdžiui, aristokratizmą, kurį lėmė tai, kad laikiausi vieno įtakingiausių Prancūzijos švietimo sistemoje kelių, kad iš pradžių gavau filosofo išsimokslinimą ir kt. (Tad aiškėja, dėl ko iš dalies tarp filosofų yra mano sekėjų ir dėl ko, be abejo, nesąmoningai, kračiausi tam tikro pozityvistinio demonstravimosi, man atgrasaus dėl savo banalumo...) Iš tiesų, ko gero, niekad nesu naudojęs daugiau duomenų, kaip šioje knygoje. Didžiojoje Britanijoje ir JAV[5] tai ne visuomet noriai pripažįstama, žinoma, dėl to, kad duomenys ir jų panaudojimas traktuojami pozityvistiškai, klaidingai tapatinant mokslą su duomenų ir procedūrų demonstravimu – o juk verčiau parodyti šių duomenų konstravimo ir analizės sąlygas.

Antra, santūrus ir pats stilius. Aš parašiau gana daug kandžių ir polemiškų puslapių, galėjusių pelnyti man *succès de scandale*, kuriuos aš galų gale išmečiau būtent dėl to, kad jie būtų skatinę grįžti atgal prie įprasto (t.y. poleminio) lauko įsivaizdavimo.[6] Taip pat turėčiau pasakyti, kad moksliškai perteikiant

[4] Žr. Bourdieu interviu su Honnethu, Kocyba ir Schwibsu (1986) ir Bourdieu 1987a, 1987e, kur jis pats trumpai apibendrina savo intelektualinę patirtį. Apie jo požiūrį į prancūzų intelektualų lauką po Antrojo pasaulinio karo skaitykite Bourdieu ir Passeron 1967, Bourdieu 1987e, 1991a ir *Homo Academicus* pratarmėje.

[5] Tokią reakciją tiesiogiai rodo ir ši garsaus bet, paradoksas, ne savo empiriniais tyrimais, Anthony'o Giddenso (1986b: 302–3) pastaba apie *Distinction*: „Nors tai ir gana nutolę nuo to, kas daugumos anglosaksų sociologų būtų laikoma tinkamu tyrimo pateikimu, vis dėlto remiasi plačiu empiriniu skirtingų Prancūzijos socialinių klasių įpročių bei nuostatų tyrimu. Iš tiesų buvo apklausta gerokai per tūkstantį žmonių". Dar netikėčiau vertina Murphy'is (1983: 40), teigiantis netgi, jog Bourdieu „pastangų diskredituoti empirinę sociologiją [?] rezultatas buvo visiškas sisteminio dokumentavimo metodų neišmanymas ir neįtikinamas savo paties idėjų įrodymas", o tą neišmanymą priskiria Bourdieu neva būdingam „miglotam antipozityvistiniam humanizmui".

[6] Tokių dalinių, suinteresuotų, taigi poleminių požiūrių į akademinį lauką paradigma (platoniškąja iliustracinio pavyzdžio prasme) Prancūzijoje yra pateikiama Ferry ir Renault (1990) griežtoje kritikoje *La pensée 68,*

tokią giluminę sociologinę analizę, kyla labai keblių stiliaus klausimų. Stengiantis išsakyti sykiu ir tai, kas juntama, ir tai, kas suprantama, suvokinį ir sąvoką, tektų sukurti visai naują kalbą. (Europos sociologijos centro leidžiamame žurnale *Actes de la recherche en sciences sociales* buvo eksperimentuojama su tokiu nauju sociologinės raiškos būdu, lengvai perteikiančiu *matymą* – mokslui būdingą relevantiškumo principą.)[7] Aš noriu sukurti kalbą, kad kuriantiems diskursą apie socialinį pasaulį netektų skaudžiai rinktis arba sausą objektyvistinį mokslinių duomenų nešališkumą, arba labiau su išgyvenimais susijusias literatūrines formas. *Homo Academicus* aš maniau padarysiąs

---

ir JAV Jacoby'io *The Last Intelectuals* (1987). (Toliau šį klausimą aptaria Wacquant 1990a).

[7] *Actes de la recherche en sciences sociales* spausdinami įvairiausi tekstai nuo nepriekaištingai parengtų straipsnių iki „neapdorotų" vykstančio darbo ataskaitų, čia išsitenka skirtingų stilių, apimčių ir įvairiais šriftais atspausdinti tekstai, plačiai naudojamasi iliustracijomis, pirminių dokumentų faksimilėmis, pastabų ir pokalbių apie tiriamą sritį ištraukomis, statistikos lentelėmis ir grafikais. Žurnalo apipavidalinimo, retorikos ir stiliaus naujovės remiasi mintimi, jog refleksyviosios sociologijos turinys ir forma glaudžiai susiję ir kad būdas, kuriuo nagrinėjamas sociologijos objektas, yra bent jau ne mažiau svarbus už galutinį tiriamojo proceso rezultatą. Kaip rodo žurnalo pavadinimas, „tiriamoji veikla" turi beveik tokią pat, o gal ir didesnę, reikšmę kaip galutinis rezultatas. „Socialinis mokslas, savo objektu laikantis socialines formas ir socialines formalizacijas, pateikdamas savo rezultatus, privalo atkurti desakralizaciją, leidusią pasiekti tų rezultatų. Čia susiduriama su tuo, kas, be abejonės, yra viena iš socialinio mokslo ypatybių: veidmainiavimo mechanizmus įveikusių ir prieš juos kovojančių socialinių mokslų laimėjimai gali būti naudingi individualiai arba bendrai veiklai, tik jeigu pavyks išsilenkti (bent jau iš dalies) dėsnių, reguliuojančių visą kalbėjimą apie socialinį pasaulį. Komunikuoti šiuo atveju reiškia kaskart, kai tik įmanoma, siūlyti, kaip praktiškai, o ne tik verbaliai, pakartoti veiksmus, leidusius prieiti praktines tiesas. Turintis teikti suvokimo įrankius ir faktus, kuriuos galima suprasti tik su šių įrankių pagalba, socialinis mokslas turi ne tik demonstruoti (*démontrer*), bet ir žymėti bei rodyti (*montrer*)" (Pierre Bourdieu, redaktoriaus žodis 1975 m. pirmame numeryje, p. 2). Gyva žurnalo forma lėmė jo didžiausią iš visų socialinio mokslo leidinių prancūzų kalba tiražą, viršijantį 8000 ir gerokai peržengiantį akademijos ribas.

tai, ką mėginau padaryti knygoje *Distinction*, t.y. sukurti „diskursyvų *montage*"[8], kai vienu metu gali perteikti ir mokslinę viziją, ir čia pat kylančią nuojautą, kad toji vizija paaiškina, bet paprastai ir atmeta. Tačiau tai būtų sukėlę etikečių klijavimo įspūdį, iškraipę mano analizę, užtat turėjau šios minties atsižadėti.

Iš tikrųjų svarbiausioji intelektualų aplinkos sociologijos problema yra ta, kad intelektualai, kaip ir visi socialiniai agentai, yra „savaimingi sociologai", tikri kitų objektyvavimo specialistai. Vis dėlto, būdami kalbėjimo ir aiškinimo profesionalai, intelektualai turi kur kas pajėgiau keisti savo savaimingąją sociologiją, t.y. savo egocentriškam socialinio pasaulio matymui suteikti mokslinės sociologijos pavidalą.

***Homo Academicus* jūs dėstote intelektualų pasaulio, kuriam pats priklausote, sociologiją. Vis dėlto siekėte parašyti ne vien monografiją apie Prancūzijos universitetą ir jame dirbančiuosius, bet ir atkreipti dėmesį į daug svarbesnį dalyką – sociologijos metodą.**

Septintojo dešimtmečio viduryje – kai akademinių institucijų krizė, kurios kulminacija buvo 1968 m. studentų protestai, plito, bet dar nebuvo tokia stipri, kad būtų pereita prie atviros kovos dėl akademinės „galios" – imdamasis šio darbo, ketinau atlikti tam tikrą *sociologinį pačios sociologinės veiklos tyrimą*.

[8] Visiškai šitai matoma tik pirmajame 1979 m. *Editions de Minuit* išleistame *Distinction* leidime; vertimas į anglų kalbą dėl išlaidų ir stilistinių normų originalios knygos teksto maketą perteikia tik labai dalinai. Barnardas (1990: 81) savo studijoje *Bourdieu and Ethnography* pažymėjo, kad *Distinction* yra „apstu „sunkiosios" sociologijos mašinerijos: grafikų, lentelių, tyrimų, pokalbių ir planų' (Warner). Knygoje taip pat daug ištraukų iš žurnalų, fotografijų ir duomenų, gautų įsiliejus į aprašomą aplinką. Be to, šioje knygoje, kaip jokioje kitoje, visi šie elementai susilieja į visumą, dėl to nejaučiama, kad vienam arba kitam teksto pateikimo būdui būtų teikiama pirmenybė. Jeigu tai yra etnografija – o čia tikrai esama elementų, apie kuriuos kitaip ir negalima mąstyti... – tai iš tiesų visiškai nauja etnografija".

Norėjau aiškiai parodyti, kad, priešingai negu teigia siekiantieji pakenkti sociologiniam pažinimui arba diskvalifikuoti sociologiją kaip mokslą dėl to, kad sociologai neišvengiamai perima socialiai nulemtą požiūrį į socialinį pasaulį, sociologija gali bent kiek ištrūkti iš šio istoristinio rato, kadangi gali remtis savo žiniomis apie socialinį pasaulį, kur socialiniai mokslai kuriami tam, kad kontroliuotų šiame pasaulyje, o sykiu ir pačius sociologus veikiančius determinuojančius veiksnius.

Šiame darbe siekiu dvejopo tikslo ir konstruoju dvigubą objektą. Pirma, reikia išanalizuoti akivaizdaus objekto, – Prancūzijos universiteto, kaip institucijos, – struktūrą ir veikimą, įvairias šiame pasaulyje veikiančias galias, trajektorijas ir tam tikras agentų pozicijas jame, „profesorišką" pasaulio matymą ir t.t.; ir antra, giliau slypintį objektą: nuo savo paties pasaulio objektyvavimo neatsiejamą refleksyvų grįžimą – tai, kas apimama objektyvuojant instituciją, kuri socialiai pripažįstama esanti įsteigta tam, kad tvirtintų savo pačios objektyvacijas esant objektyvias ir visuotines.

Tą būdą – pasinaudoti universitetu, t.y. jūsų profesinio gyvenimo aplinka, kaip dingstimi sociologiniam žvilgsniui analizuoti – jau esate išbandęs anksčiau, septintojo dešimtmečio pradžioje tyrinėdamas vedybų papročius savo gimtajame kaime pietvakarių Prancūzijoje (Bourdieu 1962b, 1962c, 1977b), prieš tai įgyvendinęs panašų sumanymą su Alžyro valstiečiais (Bourdieu 1972, 1990a: 147–61).

Taip. *Homo Academicus*, bent jau biografiniu požiūriu, yra kulminacija savimoningo „epistemologinio eksperimento", kurį pradėjau septintojo dešimtmečio pradžioje, ketindamas man geriausiai pažįstamam pasauliui pritaikyti tyrimo metodus, kuriuos prieš tai naudojau giminystės ryšių logikai atskleisti svetimame – Alžyro valstiečių ir darbininkų – pasaulyje.

Ketinau apversti įprastą stebėtojo santykį su jo tiriamu pasauliu, paversti paprastus dalykus egzotiškais, o egzotiškus –

paprastais, idant tiksliai perteikčiau, kas abiem atvejais laikoma savaime suprantama, ir praktiškai įrodyčiau, jog įmanoma visiškai sociologiškai objektyvuoti objektą *ir* subjekto santykį su objektu – tai, ką vadinu *objektyvavimu dalyvaujant*[9]. Bet galiausiai patekau į neįmanomą situaciją. Iš tiesų paaiškėjo, kad nepaprastai sunku, gal net neįmanoma, iki galo objektyvuoti, neobjektyvuojant interesų, kurių galiu turėti objektyvuodamas kitus, nesipriešinant pagundai – o ji, be abejo, yra neatsiejama nuo sociologo pozicijos – laikytis absoliutinio požiūrio į tiriamąjį objektą – šiuokart manyti turint tam tikrą intelektualinę galią intelektualų pasauliui. Taigi norėdamas sėkmingai užbaigti ir išleisti knygą, turėjau suprasti svarbią šio pasaulio tiesą, kad kiekvienas jame kovoja už tai, kad galėtų daryti, kas taip maga sociologui. Aš turėjau objektyvuoti tą pagundą, tiksliau pasakius, objektyvuoti tą josios formą, kurią tam tikru metu galėjo išgyventi sociologas Pierre'as Bourdieu.

Savo knygoje jūs pabrėžiate, jog būtina grįžti atgal prie sociologo ir prie jo arba jos veiklos pasaulio. Tvirtinate, kad tai ne intelektualinio narcisizmo atmaina, bet realių mokslinių padarinių sukeliantis dalykas.

Iš tiesų manau, kad *sociologijos sociologija yra svarbiausias sociologinės epistemologijos aspektas.* Toli gražu ne būdinga ypatybė tarp kitų, ji yra būtina visokios tikslios sociologinės veiklos

[9] „Objektyvacija pasiekia savo tikslą tik tada, kai ji apima ir objektyvuojančiojo požiūrio objektyvaciją. Trumpai sakant, tik įprastos ‚stebėjimo dalyvaujant' alternatyvos, tas neišvengiamai mistifikuojamas įsiliejimas ir absoliutaus matymo objektyvizmas, neleidžia mums suvokti *objektyvacijos dalyvaujant* galimybės ir būtinybės... Pati kritiškausia sociologija yra ta, kuri numato ir reiškia kuo radikaliausią savikritiką, o objektyvuojančiojo arba objektyvuojančiosios objektyvavimas yra sykiu ir visiškai objektyvacijai būtina sąlyga, ir jos rezultatas: sociologui gali pasisekti objektyvuoti, tik jeigu stebimas stebėtojas leidžia objektyvuoti ne tik visa, kas jis yra, savo socialines veiklos sąlygas, taigi ir ‚savo proto ribas', bet taip pat ir pačią objektyvaciją, į ją investuotus slaptus interesus ir jos žadamą naudą" (Bourdieu 1978a: 67–68).

prielaida. Mano supratimu, socialinių mokslų klaidas dažniausiai lemia nekontroliuojamas santykis su objektu, kurio rezultatas – to santykio perkėlimas į objektą. Kai skaitau kai kuriuos sociologų darbus, mane glumina, kad žmonės, kurių profesija yra objektyvuoti socialinį pasaulį, pasirodo, taip retai pajėgia objektyvuoti save ir taip dažnai neįstengia suprasti, kad jų neva mokslinis diskursas yra ne apie objektą, bet apie jų santykį su objektu.

Dabar gana dažnai objektyvuojamas sociologo objektyvuojantis požiūris – deja, nepaprastai paviršutiniškai, nors tarsi ir radikaliai. Sakydami, kad „sociologas yra neatsiejamas nuo istorinio konteksto", paprastai turime galvoje „buržuazinį sociologą" ir taip paliekame. Tačiau objektyvuojant kuriantįjį kultūrą reikia ne tik nurodyti – ir apverkti – jo klasinę kilmę ir padėtį, jo „rasę" arba giminę. Turime nepamiršti objektyvuoti jo padėtį kultūros kūrimo pasaulyje – šiuo atveju mokslo arba akademiniame lauke. Vienas iš *Homo Academicus* įnašų yra pademonstruoti, kad kai mes atliekame objektyvacijas à la Lukácsas (o po jo ir Lucienas Goldmannas (1975), imant įmantriausias šio itin paplitusio sociologinio redukcionizmo formas), t.y. nustatome tiesioginį kultūros objektų ir socialinių klasių arba grupių atitikimą, tarę, kad joms arba jų jie yra sukurti (pavyzdžiui, kai sakoma, kad tokia anglų teatro forma išreiškia „kylančios viduriniosios klasės dilemą"), mes padarome, kaip aš sakau, *trumpo sujungimo klaidą* (Bourdieu 1988d). Stengdamiesi nustatyti tiesioginį ryšį tarp labai tolimų sąvokų, nepaisome tarp jų įsiterpusios santykinai autonomiškos kultūros kūrimo lauko erdvės. Ši erdvė – dar ir savo logiką turinti socialinė aplinka, kur agentai kovoja dėl tam tikro laimėjimo ir siekia interesų, kurie, turint omenyje platesniame socialiniame pasaulyje pripažįstamus laimėjimus, gali būti visiškai nesavanaudiški.

Tačiau sustoti ties šia pakopa reikštų vis dėlto palikti nepaaiškintą esmingiausią šališkumą, kurio pagrindas yra ne socialinė (klasinė) padėtis, ne ypatinga sociologo vieta kultūros

kūrimo lauke (kartu ir jo arba jos padėtis galimų teorinių, medžiaginių ir metodologinių požiūrių erdvėje), o neregimi sąlygotumai, neatskiriami nuo pačios intelektualo nuostatos, nuo mokslininko žvilgsnio, kuriuo jis arba ji žvelgia į socialinį pasaulį. Vos pradedame stebėti *(theorein)* socialinį pasaulį, mūsų jo suvokimas pasidaro šališkas, ir taip yra dėl to, kad norėdami jį išnagrinėti, apibūdinti, kalbėti apie jį, privalome beveik visiškai nuo jo atitolti. *Polinkis teorizuoti ir intelektualizuoti* reiškia užmiršti įrašyti į apie socialinį pasaulį kuriamą teoriją, jog ji – teorinio matymo, „kontempliuojančio žvilgsnio" rezultatas. Tikrai refleksyvi sociologija turi nuolatos saugotis šio epistemocentrizmo arba šio „mokslininko etnocentrizmo", kurio esmė yra nepaisyti visko, ką analitikas perkelia į savąjį objekto suvokimą dėl to, kad yra anapus objekto ir stebi jį iš toli ir iš aukštai.[10] Lygiai kaip siekiančiam atskleisti genealogiją antropologui „giminystės ryšiai" reiškia visai ką kita nei kabylų klano vadui, turinčiam išspręsti labai praktinę ir neatidėliojamą problemą – surasti savo sūnui tinkamą nuotaką, – taip sociologo, studijuojančio, pavyzdžiui, JAV mokymo sistemą, mokyklų „vertinimas" mažai ką turi bendra su tuo, kaip jas vertina tėvas, ieškantis dukrai geros mokyklos.

Iš to nereikia daryti išvados, kad teorinis žinojimas nieko vertas; bet jo ribas turime žinoti, o visus mokslinius aiškinimus turi lydėti mokslinių aiškinimų ribų ir apribojimų aiškinimas:

[10] „Scholastinės klaidos" sąvoka nuodugniai plėtojama *The Logic of Practice* (Bourdieu 1990a: knyga 1) ir *The Scholastic Point of View* (Bourdieu 1990e: 384): „Nepaisymas visko, kas susiję su ‚mokslinių požiūriu', verčia mus daryti didžiausią epistemologinę klaidą socialiniuose moksluose; ta klaida – tai įsivaizduoti mokslininką esant ‚mašinos viduje", vaizduoti visus socialinius agentus, remiantis mokslininko (apie žmonių veiklą samprotaujančio, bet ne veikiančio mokslininko) įvaizdžiu arba, tiksliau pasakius, įdėti į agentų sąmonę modelius, kuriuos mokslininkas turi sukurti, kad paaiškintų veiklą, elgtis, tarsi mokslininkų sukonstruoti modeliai, turintys padėti suprasti veiklą ir ją paaiškinti, būtų lemiami veiksniai, tikroji veiklos priežastis".

svarbiausios teorinio žinojimo savybės yra nulemtos to, kad jo kūrimo sąlygos yra kitokios nei praktikos.

Kitaip sakant, adekvatus mokslas apie visuomenę turi kurti teorijas, kurios apimtų teoriją apie teorijos ir praktikos atotrūkį.

Kaip tik šitai. Adekvatus tikrovės modelis turi atsižvelgti į atstumą tarp agentų (kurie nepaiso modelio) praktinės patirties ir modelio, įgalinančio jo aprašomus mechanizmus veikti, agentams nežiniomis „bendrininkaujant". Universiteto pavyzdys yra lakmuso popierėlis šiam reikalavimui patikrinti, nes čia viskas lenkia mus daryti klaidingą teorinę išvadą. Kaip ir kiekvienas socialinis pasaulis, akademinis pasaulis yra vieta, kur kovojama dėl teisės sakyti tiesą apie akademinį ir apskritai visą socialinį pasaulį. Galima sakyti, kad socialiniame pasaulyje nuolatos kovojama dėl teisės apibrėžti, kas yra socialinis pasaulis; tačiau šių dienų akademinis pasaulis ypatingas tuo, kad jo verdiktai ir pareiškimai turi bene didžiausią socialinę galią. Akademinio pasaulio žmonės nuolatos rungiasi dėl to, kas šiame pasaulyje turės socialinį mandatą ir bus įgaliotas kalbėti tiesą apie socialinį pasaulį (pvz., apibrėžti, kas yra nusikaltėlis arba „profesionalas", nustatyti, kur baigiasi darbininkų klasės ribos, pasakyti, ar kokia nors grupė, religija arba tauta egzistuoja ir naudojasi teisėmis ir t.t.). Į jį besibraunantį sociologą ima pagunda prisiimti neutralaus arbitro, teisėjo, skirstančio į gera ir bloga, vaidmenį.

Kitaip sakant, didžiausia pagunda intelektualizuoti ir teorizuoti ima tą, kuris, būdamas sociologas, vadinasi, ir dėl tiesos vykstančios kovos dalyvis, ketina kalbėti tiesą apie pasaulį, kurio dalis jis pats yra, ir apie priešingus to pasaulio matymus. Tas didžiulis noras sutriuškinti savo varžovus juos objektyvuojant, neapleidžiantis nė vienai akimirkai tokio tyrimo objektyvacijos fazės metu, ir yra rimtų *techninių* klaidų priežastis. Pabrėžiu: „techninių", norėdamas išryškinti skirtumą tarp mokslinio darbo ir grynosios refleksijos. Kadangi

visa, apie ką čia kalbėjau, įgyvendinama labai konkrečiais tyrimo veiksmais: pridedant prie atitikmens analizės kintamuosius arba juos atimant, iš naujo interpretuojant arba atmetant duomenų šaltinius, įterpiant į analizę naujus kriterijus ir t.t. Kiekvienam mano naudojamam intelektualo pagarsėjimo rodikliui sukonstruoti reikėjo didžiulio darbo, nes pasaulyje, kuriame tapatumas formuojamas iš esmės per simbolines strategijas ir galų gale priklauso nuo bendros nuomonės, net ir mažiausią informacijos dalelę turi nepriklausomai patvirtinti skirtingi šaltiniai.

Tas grįžimas prie būdingo analitiko santykio su jo tiriamu objektu ir ypač prie jo arba jos ypatingos vietos mokslinės kūrybos erdvėje tikriausiai ir bus tai, kas skiria jūsų ginamą refleksyvumą nuo to, kurį gina Gouldneris (1970), Garfinkelis (1967; taip pat Mehan ir Wood 1975, Pollner 1991) arba Blooras (1976).

Taip. Garfinkelis tik paaiškina, kiek dispozicijos, kurios yra labai bendros, visuotinės, esti susijusios su agento, kaip pažįstančio subjekto, padėtimi; šiuo atžvilgiu jo refleksyvumas yra griežtai fenomenologinis. Gouldneriui refleksyvumas reiškia labiau programinį šūkį, nei tikrą *veiklos* programą.[11] Reikia objektyvuoti ne (tik) savo biografinę idiosinkraziją tiriantį individą, bet ir jo vietą akademinėje erdvėje bei šališkumus, išplaukiančius iš jo požiūrio, kurio jis laikosi dėl to, kad yra „nuošalėje" arba „nedalyvauja žaidime" *(hors jeu)*. Labiausiai šiai amerikietiškai tradicijai stinga – žinoma, dėl labai aiškių sociologinių priežasčių, iš kurių paminėtina menkesnis filosofijos vaidmuo tyrėjų išsilavinimui bei silpnesnė kritinė politinė tradicija – akademinės institucijos, tiksliau, sociologinės institucijos, tikrai refleksyvios ir kritinės analizės, kuri suvokiama ne kaip savaiminis tikslas, bet kaip mokslo pažangos sąlyga.

[11] Phillipsas (1988: 139) pastebi, kad „Gouldneris pats niekuomet sistemingai nesilaikė savo raginimo imtis refleksyviosios sociologijos ir savo paties patarimu nepasinaudojo".

Aš manau, kad mano ginamo refleksyvumo forma išsiskiria ir yra paradoksiška dėl to, kad ji yra *iš esmės antinarciziška*. Psichoanalitinis refleksyvumas yra priimtinesnis, nes jis verčia mus atrasti tuos mechanizmus, kurie, kad ir visuotiniai, bet taip pat susiję su vienintele nepakartojama istorija: santykis su tėvu visuomet yra santykis su vieninteliu tėvu nepakartojamoje istorijoje. Tikrasis sociologinis refleksyvumas yra nepatrauklus, netgi skausmingas, nes verčia mus atrasti dalykus, kurie yra visiems *būdingi*, bendri, banalūs, įprasti. O iš visų intelektualinių savybių nėra blogesnių už paprastumą ir vidutiniškumą. Taigi beveik aišku, kodėl sociologijai, ypač nenarciziškai refleksyviai sociologijai, kai kurie intelektualai taip priešinasi.

Reikia pasakyti, kad sociologijos sociologija, už kurią aš pasisakau, mažai ką turi bendra su savimi patenkintu ir intymiu atsigręžimu į sociologą, kaip privatų *asmenį*,[12] arba su jo arba jos darbą įkvepiančios intelektualios *Zeitgeist* ieškojimu, kaip tai darė Gouldneris [1970] knygoje *The Coming Crisis of Sociology* (*Artėjanti sociologijos krizė*), analizuodamas Parsonsą. Turiu taip pat visiškai atsiriboti nuo tokio „refleksyvumo", kurį išreiškia tam tikras žavėjimosi savimi kupinas stebėtojo rašymų ir jausmų stebėjimas, neseniai atėjęs į madą tarp kai kurių JAV antropologų (pavyzdžiui, Marcus ir Fisher 1986; Geertz 1987; Rosaldo 1989; Sanjek 1990), kurie, matyt, išblėsus jų empirinių tyrimų žavesiui, ėmė kalbėti apie save pačius, užuot kalbėję apie savo tyrimų objektą. Toks pats sau tikslu tapęs neva radikalus etnografinių darbų apkaltinimas „poetika ir politika" (Clifford ir Marcus 1986) atveria duris tam tikram menkai pridengtam nihilistiniam reliatyvizmui (juo, bijau, taip pat remiasi įvairios mokslo sociologijos „stiprios programos"), kuris yra visiška tikrai refleksyvaus socialinio mokslo priešybė.

[12] Čia tinka Bourdieu (1988a: 21–35) „epistemininio individo" ir „empirinio individo" perskyrimas, taip pat žr. *The Biographical Illusion* (Bourdieu 1987c).

Taigi mokslininko, iš išorės stebinčio pasaulį, kuriam jis tiesiogiai nepriklauso, nuostatai būdingas išankstinis polinkis intelektualizuoti. Pasak jūsų, norint įvykdyti refleksyvumo reikalavimą, reikia objektyvuoti būtent šį intelektualistinį santykį su pasauliu, praktinį agentų santykį su praktika pakeičiantį moksliniu santykiu tarp stebėtojo ir stebimojo objekto.

Tai vienas iš pagrindinių dalykų, skiriančių mane nuo Garfinkelio ir etnometodologijos. Aš sutinku, kad esama pirminės socialinės patirties, kuri, kaip parodė Husserlis ir Schutzas, remiasi netarpiško tikėjimo pasaulio faktiškumu santykiu, verčiančiu jį laikyti savaime suprantamu. Tai puiki analizė, jei kalbėsime apie apibrėžimą, bet mes turime peržengti apibrėžimo ribas ir kelti klausimą, kokiomis sąlygomis yra galimas toks *doxa* lygmens patyrimas. Turime pripažinti, jog objektyvių ir išreikštų struktūrų sutapimas, sukuriantis savaiminio supratimo iliuziją, yra atskiras santykio su pasauliu atvejis, būtent, natūralus santykis. Čia labai praverčia etnologo patirtis, nes ji leidžia jums tuojau pat suprasti, kad tokios sąlygos nėra visuotinai įvykdomos, kaip norėtų mus įtikinti fenomenologija, kai remdamasi konkrečiu natūralaus santykio su savo visuomene pavydžiu, (pati to nesuprasdama) suvisuotina refleksiją.

Beje, turėčiau dar pasakyti, kad pozityvizmas būdingas ir etnometodologams, kurie priešindamiesi statistiniam pozityvizmui perėmė kai kurias savo priešininkų prielaidas, pavyzdžiui, kai supriešina vienus duomenis su kitais duomenims, vaizdo įrašus su statistikos rodikliais – tai primena mums, kad, kaip yra rašęs Bachelard'as (1938: 20), „apskritai kliūtys mokslinei kultūrai visuomet pasireiškia poromis". Tenkintis „fiksavimu" reiškia nekreipti dėmesio į klausimą apie tikrovės konstravimą ir apribojimą *(découpage)* (turiu omenyje fotografiją). Tai reikalauja priimti iš anksto sukonstruotą konkretybę, kuri nebūtinai apima jos interpretavimo principus. Pavyzdžiui, gydytojo, interno ir slaugės tarpusavio sanykius ir sąveiką

grindžiantys hierarchiniai galios santykiai ne visuomet regimi tiesiogiai matomame jų bendravime.[13]

Tačiau tai dar ne viskas. Mums reikia visiškai sociologizuoti *doxa*, kaip kasdienio gyvenimo nediskutuojamo supratimo, fenomenologinę analizę, ne tik įrodyti, jog ji nėra visuotinai galiojanti visiems suvokiantiems ir veikiantiems subjektams, bet taip pat suprasti, kad tam tikrų socialinių pozicijų, ypač tų, kuriems dominuojama, įkūnijamas šitoks supratimas (*doxa*) reiškia radikaliausią pasaulio suvokimo formą, absoliučią konservatizmo formą. Tas ikirefleksyvus santykis su pasauliu, grindžiamas pamatiniu tikėjimu netarpiškomis *Lebenswelt* struktūromis, yra kraštutinė konformizmo atmaina. Nėra vieningesnio ir užbaigtesnio būdo laikytis įsigalėjusios tvarkos, kaip šis infrapolitinis santykis su *doxa* patirtimi; nėra geresnio būdo laikyti natūraliomis tas egzistavimo sąlygas, kurios būtų atstumiančios kam nors, socializuotam kitomis sąlygomis ir nesuvokiančiam jų šio pasaulio suformuotomis suvokimo kategorijomis.[14]

Vien jau tai paaiškina daugelį nesusipratimų tarp intelektualų ir darbininkų, kurie laiko savaime suprantamu ir priimtinu, netgi „natūraliu" dalyku priespaudos ir išnaudojimo sąlygas, kuriomis bjaurisi esantieji „anapus" – bet jokiu būdu nepašalina praktinių priešinimosi formų ir galimybės prieš tai sukilti (Bourdieu ir kt. 1963; Bourdieu 1980, 1981c). Tačiau geriausiai politinį *doxa* importavimą iliustruoja simbolinė prievarta moterų atžvilgiu.[15] Čia pirmiausia turiu omenyje tam tikrą socialiai sukurtą agorafobiją, verčiančią moteris pasišalinti iš

[13] Bourdieu turi mintyje Aarono Cicourelio (1985) sąveikų ligoninėje ir medicininio diagnozavimo socialinės logikos tyrimą.

[14] Bourdieu „požiūrio, kaip žiūrėjimo iš taško" sąvokoje (žr. Bourdieu 1988e, 1989d ir 1988d apie „Flaubert'o požiūrį" ir 1989a: 1 dalis, ypač p. 19–81) užčiuopiamas dvipusis santykis (viena vertus, sąlygojimo, kita vertus, struktūravimo) tarp padėties socialinėje erdvėje ir suvokimo kategorijų, kurios yra su ja susijusios ir linkusios atpindėti jos struktūrą. Smulkiau tai aptariama toliau, 4 skyrelyje.

[15] Apie simbolinę lyties prievartą žr. Bourdieu 1990i ir toliau – 5 skyrelį.

viešos veiklos ir daugelio ceremonijų (ypač formaliosios politikos), iš kurių jos yra išstumtos struktūriškai (pagal susiskirstymą į vieša / vyriška arba privatu / moteriška). Arba paaiškina, kodėl, susidurdamos su šiomis aplinkybėmis, moterys patiria didžiulę įtampą, kuri yra proporcinga toms pastangoms, kurių reikia norint pripažinti ir įveikti jų kūnuose giliai įsirėžusį atskirtumą (žr. Bourdieu 1990i). Taigi siaurai fenomenologiškai arba etnometodologiškai analizuojant, atsitinka tai, kad nepaisoma istorinių šio tiesioginio objektyvių ir subjektyvių struktūrų atitikimo santykio ir nepastebima politinė reikšmė, tai yra depolitizuojama.

2 Savita ir tipiška

***Homo academicus* (Bourdieu 1988a) kalbama tik apie atskirą atvejį konkrečiu metu: septintojo dešimtmečio prancūzų akademinius sluoksnius. Ar jūsų pateiktą analizę galima išplėsti? Ar galima, pavyzdžiui, Prancūzijos akademinio pasaulio pamatinę struktūrą įžvelgti kitoje šalyje kitu metu, tarkime, paskutiniojo dešimtmečio JAV?**

Vienas iš knygos tikslų yra parodyti, jog *visuotinumo ir unikalumo, nomotetinės analizės ir idiografinio aprašymo priešpriešos yra dirbtinės antinomijos.* Lauko sampratos skatinamas reliacionistinis ir analoginis protavimo būdas leidžia mums užčiuopti atskirybę bendrybėje ir bendrybę atskirybėje, o Prancūzijos atvejį suvokti, pasak Bachelard'o (1949), kaip „konkretų to, kas galima, atvejį". Geriau būtų sakyti, jog dėl savo unikalių istorinių ypatybių – didelės centralizacijos ir institucinės unifikacijos, kliūčių, kylančių norint į jį patekti – Prancūzijos akademinis laukas yra itin palanki teritorija atskleisti kai kuriuos visuotinius dėsnius, kurie atitinkamai reguliuoja visų laukų veikimą.

Homo academicus galima ir reikia suprasti kaip *bet kurio* akademinio lauko tyrimo programą. Iš tiesų Amerikos (Japonijos,

Brazilijos ir pan.) skaitytojui pakanka mintimis atlikti eksperimentą, kad ją perkeltų ir, atitinkamai samprotaudamas, atrastų daugelį su jo arba jos profesiniu pasauliu susijusių dalykų. Žinoma, tai neatstoja nuodugnaus mokslinio Amerikos mokslo lauko tyrimo. Prieš kelerius metus aš vis pagalvodavau apie tokį tyrimą; ankstesnės savo viešnagės JAV metu buvau pradėjęs rinkti duomenis ir dokumentus. Tuo metu netgi ketinau susiburti į komandą su kai kuriais kolegomis amerikiečiais ir pabandyti pasinaudoti palankiomis aplinkybėmis – ir teorinėmis lyginamojo modelio galimybėmis, ir tiesioginiu analizuosimos srities pažinimu. Manau, JAV tokį projektą įgyvendinti kai kuriais atžvilgiais būtų lengviau, mat čia esama kur kas išsamesnių ir nesunkiai gaunamų kasmetinių statistikos duomenų apie profesūrą, studentiją ir universitetus, visų pirma apie universitetų hierarchiją ir fakultetų užimamą vietą. (Prancūzijoje daugybę indikatorių, kurių nebuvo, reikėjo kurti dažnai iš atsitiktinių fragmentų). Aš netgi manau, kad, remiantis jau surinktų duomenų antrine analize, galima būtų padaryti pirmus vertingus apibendrinimus.

Spėju, jog aptiktume tas pačias pagrindines priešpriešas, pirmiausia su reprodukcijos instrumentų valdymu susijusio *akademinio kapitalo* ir su moksline reputacija susijusio *intelektinio kapitalo*, tačiau toji priešprieša reikštųsi skirtingomis formomis. O gal būtų daugiau arba mažiau išreikšta? Ar mokslinio pagrindo neturinčios akademinės galios gebėjimas įsiamžinti didesnis Prancūzijoje ar JAV? Atsakymą galėtų duoti tik nuodugnus tyrimas. Toks tyrimas taip pat galėtų pateikti empiriniais duomenimis grįstą atsakymą į klausimą (kurį periodiškai kelia ir amerikinė Prancūzijos universitetų sistemos sociologija, ir prancūzai, taikantys amerikinį modelį Prancūzijos sistemos kritikai), ar ši amerikinė sistema, besivaizduojanti esanti konkurencingesnė ir meritokratinė (tokia, kur „viską lemia gabumai"), yra palankesnė mokslinei nepriklausomybei nuo socialinių veiksnių negu Prancūzijos sistema.

O ar čia taip pat nekyla akademinio pasaulio santykio su esama valdžia problema?

Ir čia mums reikėtų turėti itin tikslių duomenų apie Amerikos mokslininkų ryšius su įvairiomis institucijomis, kurios yra dalis to, ką aš vadinu „galios lauku"[16]. Prancūzijoje esama rodiklių, tokių kaip priklausymas oficialioms administracinėms komisijoms, vyriausybės komitetams, patariamosioms taryboms, sąjungoms ir pan. JAV, manau, reikėtų sutelkti dėmesį į mokslinių apdovanojimų sąrašus, ekspertų ataskaitas ir ypač į didžiulius labdaros fondus bei politikos tyrimo institutus, vaidinančius lemiamą, nors ir iš esmės slaptą vaidmenį nustatant bendras tyrimo kryptis. Atsižvelgdamas į tai, keliu hipotezę, jog struktūriniai universiteto lauko ir galios lauko ryšiai JAV yra tvirtesni. Žinoma, reikia turėti omenyje ir kitą skirtumą:

[16] Apie galios lauko sampratą, kuri turėtų padėti Pierre'ui Bourdieu atitrūkti nuo sąvokos „valdančioji klasė" substancialumo, žr. Pierre Bourdieu 1989a, ypač p. 373–427; Bourdieu ir Wacquant 1991 ir toliau – 3 dalis, 2 skyrius. Pradinis apibrėžimas yra toks: „Galios laukas yra *jėgų laukas*, kurį apibrėžia tarp galios formų arba skirtingų kapitalo rūšių egzistuojančios jėgų pusiausvyros struktūra. Tuo pat metu tai *laukas, kur turintieji skirtingas galios formas kovoja dėl galios*. Tai žaidimų ir rungtynių vieta, kur socialiniai agentai ir institucijos, disponuojantys apibrėžtu kiekiu specifinio (ekonominio ir ypač kultūrinio) kapitalo, kurio pakanka tam, kad užimtų dominuojančias pozicijas savo atitinkamame lauke [ekonomikos lauke, aukštesniųjų valstybės pareigūnų arba valstybės lauke, universiteto lauke ir intelektualų lauke], vieni su kitais konfrontuoja, turėdami tikslą išsaugoti arba pakeisti šią jėgų pusiausvyrą. [...] Kovojant dėl teisės primesti vyraujantį dominavimo principą, nusistovi galių pusiausvyra, t.y. tai, ką aš vadinu *dominavimo pasidalijimu*. Tai taip pat kova dėl įteisinto įteisinimo principo ir dėl įteisinto dominavimo pagrindų reprodukcijos būdo. Ji gali įgauti realių fizinių kovų (pavyzdžiui, „rūmų revoliucijos" arba religijų karai) arba simbolinio susipriešinimo (diskusijos apie *oratores*, dvasininkus ir *bellatores*, riterių viduramžių Europoje padėtį) formas. [...] Galios laukas yra sutvarkytas kaip chiazmos struktūra: pasiskirstymas pagal vyraujantį hierarchijos sudarymo principą (ekonominis kapitalas) yra atvirkščiai simetriškas padalijimui pagal nustelbtąjį hierachijos sudarymo principą (kultūrinis kapitalas)" (nepublikuota Wisconsino universitete skaityta paskaita „Galios laukas", Madisonas, 1989 m. balandis).

ypatingos struktūros JAV politinį lauką, kuriam būdingas federalizmas, daug skirtingų sprendimo priėmimo lygmenų ir konfliktai, kairiosios pakraipos partijų nebuvimas ir stipri opozicinio profsąjungų judėjimo tradicija, silpnas ir vis silpstantis „nepriklausomų intelektualų" (Gans 1989) vaidmuo ir pan.

Tie, kuriems mano analizė nepriimtina dėl jos „prancūziškumo" (kaskart, kai lankausi JAV, kas nors man pasako, kad „masinėje Amerikos kultūroje skonis nepriklauso nuo klasinės padėties")[17], nesuvokia, kad iš tiesų svarbu ne tiek realūs rezultatai, kiek procesas, kuriuo jie gaunami. „Teorijos" yra tyrimo programos, skirtos ne „teoriniams ginčams", bet praktiniam taikymui, kuris jas arba sugriauna, arba apibendrina, arba, tiksliau, patikslina ir išskiria jų visuotinumo pretenzijas. Husserlis mokė, jog reikia pačiam panirti į atskirybę, kad įžvelgtum joje nekintamybę. O Husserlio paskaitų klausęs Koyré (1966) įrodė, jog Galilėjui nereikėjo kartoti eksperimento su nuožulniąja plokštuma, kad suprastų kūnų kritimo reiškinį. Gerai sukonstruotas atskiras atvejis liaujasi buvęs atskirybe.

Jau *Distinction* sulaukė kai kurių jūsų britų ir amerikiečių komentuotojų kritinių pastabų dėl neva pasenusių duomenų.[18]

[17] Amerikoje klasinių skirtumų kultūros srityje neigimas arba nepripažinimas, turintis seną ir gerai žinomą kilmę, siekiančią Tocqueville'į, sustiprėjo kartu su aukštesniosios klasės kultūrinių formų sakralizacija amžiaus pradžioje (Levine 1988, DiMaggio 1991b). Taigi Danielis Bellas (cit. Gans 1975: 6) 1970 metais galėjo rašyti: „Menas [kaip atstovaujantis aukštosios klasės kultūrai] tapo vis autonomiškesnis, padarydamas menininką įtakingu estetinio skonio kūrėju; socialinė individo padėtis (jo socialinė klasė ar kitokia padėtis) daugiau nebelemia jo gyvenimo stiliaus arba vertybių. [...] Visuomenės daugumai [...] šis bendras teiginys tebėra teisingas. Bet aiškėja, jog didelei žmonių daliai socialinės padėties santykis su kultūros stiliumi – ypač jei turima mintyje didžiuliai mastai, tokie kaip darbininkų, vidurinioji ir aukštesnioji klasė – nebedaro įtakos". DiMaggio ir Useemas (1978) galutinai paneigė šį požiūrį.

[18] Pavyzdžiui, Hoffman 1986. Jenkinso (1986: 105) kritika šiuo atžvilgiu priartėja prie komiškumo ribos, kai jis rašo: „Laiko tarpas tarp duomenų rinkimo ir jų paskelbimo [...] yra toks, kad didžioji knygos dalis suprantama nebent pasišventusiems kultūros archeologams".

Vienas iš analizės tikslų yra atskleisti tai, *kas istoriškai nekinta*, arba struktūrų santykius, išlikusius aiškiai apibrėžtą, bet palyginti ilgą istorinį tarpsnį. Vadinasi, nelabai svarbu, ar duomenys yra penkerių, ar penkiolikos metų. Remiuosi tuo, kad pagrindinė mokslo disciplinų erdvėje iškylanti priešprieša tarp humanitarinių mokslų ir tiksliųjų bei gamtos mokslų fakultetų iš vienos pusės, ir teisės bei medicinos fakultetų iš kitos, yra ne kas kita kaip senoji dar Kanto *Fakultetų konflikte* aprašyta priešprieša tarp tiesiogiai nuo pasaulietinės valdžios priklausančių ir per tam tikrą socialinį delegavimą savo įtaką įgijusių fakultetų bei tų fakultetų, kurie yra patys susikūrę ir kurių autoritetas yra grįstas moksliškumu (tipiškas šios kategorijos pavyzdys yra tiksliųjų mokslų fakultetas).[19]

Dar vienas, ko gero, svariausias, mano su švietimo sritimi ir kultūros vartojimo analize susijusių teiginių įrodymas yra faktas, jog kas ketveri metai Prancūzijos kultūros ministerijos atliekami brangiai kainuojantys tyrimai nuolatos patvirtina duomenis, kuriuos mes gavome prieš dvidešimt penkerius metus, tirdami muziejų lankymą, fotografiją arba dailę ir pan. Nepraeina nė savaitė, kad nepasirodytų knyga arba straipsnis apie tai, jog, nepaisant vyraujančios nuomonės (pirmiausia patvaraus mito, neva JAV esanti socialinio paslankumo rojus), tokiose skirtingose šalyse kaip JAV, Švedija ir Japonija, veikia septintajame dešimtmetyje mano nusakytas klasės reprodukcijos mechanizmas (Bourdieu 1989c).[20] Visa tai tarsi reiškia, kad jeigu

[19] Savo paskutinėje knygoje *La noblesse d'Etat* Bourdieu (1989a, taip pat Bourdieu ir de Saint Martin 1987) dar kartą eksperimentiškai tikrina laukų patvarumą, parodydamas, kad Prancūzijos *Grand écoles* laukas, suprantamas kaip objektyvių pozicijų skirtumai ir atstumai tarp elitinių aukštųjų mokyklų ir socialinių galios pozicijų, kurios veda į jas ir į kurias jos veda, per dvidešimt metų nuo 1968-ųjų iki šiol liko beveik nepakitę, nepaisant įspūdingo verslo mokyklų gausėjimo ir nesiliaujančio universitetų nuosmukio. Panaši ir Prancūzijos vyskupijos lauko padėtis bei struktūra galios lauke 1930–1980 metų laikotarpiu (Bourdieu ir de Saint Martin 1982).

[20] Pavyzdžiui, Collins 1979, Oakes 1985, Cookson ir Persell 1985a ir 1985b, Brint ir Karabel 1989, Karabel 1986, Weis 1988 ir Fine 1991 apie JAV;

Prancūzija ir yra išimtis, kaip dažnai pasakoma atsiliepiant apie mano teoriją, tai, ko gero, tik tiek, kiek ji buvo tiriama ypatingu, t.y. originaliu ir nekonformistiniu, būdu.

Būtent taip. Daugelis įvairiausių pakraipų komentuotojų (pavyzdžiui, Bidet 1979, DiMaggio 1979, Collins 1981a, Jenkins 1982, Sulkunen 1982, Connell 1983, Aronowitz ir Giroux 1985, Wacquant 1987, Gartman 1991) kritikavo jūsų modelius kaip pernelyg statiškus ir „uždarus", nepaliekančius pasipriešinimo, kaitos ir istorijos įsiveržimo galimybės.[21] Bent jau iš dalies į šiuos priekaištus atsakoma *Homo Academicus*, kur pateikta politinio ir socialinio lūžio, 1968 metų gegužės protesto analizė siekia panaikinti prieštaravimą tarp reprodukcijos ir transformacijos bei tarp struktūrų istorijos ir įvykių istorijos.[22]

Sutinku, kad mano darbuose gali būti argumentų ir posakių, kuriuos įmanoma neteisingai suprasti ir aiškinti, kaip neretai atsitikdavo. (Be to, turiu visiškai atvirai pasakyti, kad dažnai toji kritika buvo stulbinamai paviršutinė ir aš negaliu nemanyti, jog kritikavusieji daugiau dėmesio kreipė į mano knygų antraštes, o ne į tai, kas iš tikrųjų tose knygose analizuojama.) Manau, kad ne tik mano švietimo sistemai skirtos antrosios knygos pavadinimas *Reproduction*, savo nepaprastu glaustumu padėjęs supaprastintai įsivaizduoti mano istorijos viziją,

Broady ir Palme 1990 apie Švediją; Miyajima ir kt. 1987 apie Japoniją; Rupp ir de Lange 1989 apie Olandiją; apie platesnę istorinę bei lyginamąją analizę Detleff, Ringer ir Simon 1987.

[21] Dvi tipiškos kritinės pastabos: Karabelas ir Halsey'is (1977: 33) tvirtina, kad Bourdieu „teorija, tiesą sakant, visai nėra švietimui taikoma konfliktų teorija, nes joje nėra vietos darbininkų klasės pasipriešinimui kultūrinei buržuazijos hegemonijai"; Giroux (1983: 92) teigia, jog prancūzų sociologui „darbininkų klasės viešpatavimas [...] atrodo lyg Orwello košmarų dalis, toks pat neišvengiamas, kaip ir neteisingas".

[22] Tai pripažįsta Randallas Collinsas (1989: 463), neseniai kritikavęs Bourdieu dėl to, kad jam nerūpi istorijos pokyčiai: „Ši analizė yra Bourdieu bandymas užpildyti savo ankstesnio darbo spragas [...] [ir] pasukti dinamiškesnės analizės keliu".

bet ir kai kurie teiginiai, reiškiantys ketinimą atsižadėti „mokyklos išlaisvinimo" ideologijos, gali atrodyti buvę įkvėpti to, ką aš vadinu „blogiausiu funkcionalizmu"[23]. Iš tiesų ne kartą smerkiau ir šį pesimistišką funkcionalizmą, ir iš griežto struktūralistinio požiūrio plaukiantį istorijos neigimą (pvz., Bourdieu 1968b, 1980b ir 1987a: 56ff). Be to, neįsivaizduoju, kaip – nesvarbu, materialaus ar simbolinio – dominavimo santykiai galėtų nereikšti juose slypinčio pasipriešinimo ir jo nežadinti. *Bet kuriame socialiniame pasaulyje tie, kuriems dominuojama, visuomet gali pareikšti tam tikrą galią*, kadangi priklausyti laukui pagal apibrėžimą reiškia, kad kiekvienas gali sukelti jame padarinių (jei tik jame dominuojantieji jo neatskiria).[24]

[23] Arba tai, ką Jonas Elsteris (1990: 113) vadina „atvirkščia sociodicėja", teigdamas esą „blogiausiame iš galimų pasaulių visa yra blogiausia".

[24] Tapo įprastu dalyku, iš tiesų beveik ritualu, visų pirma švietimo sociologijoje priešinti Bourdieu „struktūrinės reprodukcijos" modelį (pvz., McLeod 1987, Wexler 1987, Connell 1983: 151) su požiūriais, kurie pabrėžia – ir dažnai aukština – tų, kuriems dominuojama, pasipriešinimą, kovą ir „kūrybišką praktiką"; šiai pakraipai paprastai priskiriami su Birmingham Šiuolaikinių kultūros tyrimų centru bendradarbiaujantys autoriai – Richardas Hoggartas, Stuartas Hallas, Dickas Hebdige'as, Paulas Corriganas, Paulas Willisas, Johnas Clarke'as ir kt. – arba kai kurios Frankfurto marksizmo atšakos. Foley (1989: 138) pastebi, kad Willisas „dažnai čia, Amerikoje, yra liaupsinamas už tai, kad į klasės analizę vėl sugrąžino subjektyvumą, voliuntarizmą, t.y. liaudį, didvyrišką darbininkų klasę [...] [Jis] išvaduoja klasės analizę iš tokių ‚reprodukcijos teoretikų', kaip Bowlesas ir Gintisas bei Bourdieu ir Passeronas (1977), struktūrinio determinizmo".

Šis supriešinimas klaidingai vaizduoja ir Bourdieu poziciją (kaip kalbėta anksčiau; žr. taip pat Thapan 1988 ir Harker, Mahar ir Wilkes 1990), ir jo santykius su Birminghamo mokykla. Pirma, ypatingas Bourdieu dėmesys „konservatyviajai mokymo funkcijai" kyla iš jo noro „atsukti lazdą kitu galu", kai pavartojamas jo provokuojant mėgstamas cituoti Mao Zedongo posakis. Reikia turėti omenyje septintojo dešimtmečio teorinio klimato fone vyravusias idėjas, jog viskas yra pasiekiama, jog žmogaus padėtį lemia gabumai ir kad atėjo „ideologijų pabaiga" (Bourdieu 1989c). Bourdieu sąmoningai pabrėžia tas funkcijas ir tuos procesus, kurie mažiausiai matomi ir kurių veikmę iš esmės lemia tai, kad jie paslėpti nuo žvilgsnio – galima netgi teigti, kad šis polinkis yra sąmoningas mokslinis principas, veikiantis visą šį darbą.

Dispozicijų ir pozicijos susiderinimo logika leidžia mums suprasti, kaip tie, kuriems dominuojama, gali būti *nuolankesni* (ir linkę mažiau priešintis bei griauti), negu įsivaizduoja tie, kurie mato juos dominuojančiųjų arba dominuojančiųjų, kuriems dominuojama, akimis, t.y. *habitus* požiūriu, – t.y. intelektualai. Tai sakydamas, neneigiu egzistuojant dispoziciją prie-

---

Antra, aktyvus studentijos pasipriešinimas gali ir dažnai objektyviai sutampa su klasės ir lyties hierarchijų reprodukcija, kaip Willisas (1977) puikiai parodo savo monografijoje apie darbininkų klasės „vaikinų" iš Britų pramoninių miestų „prieš mokyklą nukreiptą kultūrą" (pasak Bergerio (1989: 180), Willisas „etnografiškai nusako Bourdieu taip įtikinamai teoriškai apibūdinamą *‚habitus'* ir *‚veiksmo'* susipynimą"; taip pat Zolberg 1990: 158). Galų gale tai, ar pasipriešinimu įstengiama pakeisti egzistuojančius dominavimo modelius, ar ne, yra empirinis, o ne teorinis dalykas. Bourdieu ir pats ne kartą stebėjosi, netgi apstulbdavo dėl to, kad pavienių studentų veiksmuose klasių nelygybės struktūros išlieka nepaveiktos – žr. pavyzdžiui, jo analizę, kaip Prancūzijos elitinių mokyklų studentų kultūrinės ir politinės preferencijos padeda įamžinti jų atitinkamą poziciją (Bourdieu 1989a: 225–264). Jo pabrėžiami griežto determinizmo pasireiškimai jam yra akivaizdūs faktai, apie kuriuos jis turi pranešti, kad ir kaip jie jam nepatiktų (žr. toliau, 6 skyrių).

Galiausiai Bourdieu ir Birminghamo grupės bendradarbiavimo santykiai rodo, jog jų darbai veikiau vieni kitus papildo nei vieni kitiems prieštarauja (Eldridge 1990: 170). Antai dar 1970 m. leidykla *Editions de Minuit* Bourdieu serijoje išleido pirmojo Centro direktoriaus Richardo Hoggarto klasikinės studijos apie darbininkų klasės kultūrą vertimą (su ilgu Jeano Claude'o Passerono įvadu). 1977 m. Bourdieu prašymu Paulas Willisas *Actes de la recherche en sciences sociales* paskelbė straipsnį, kur apibendrino pagrindines savo knygos *Learning to Labour* išvadas. Vėliau Stuartas Hallas (1977: 28–29) susipažino su Bourdieu darbu ir gana palankiai jį įvertino (iš dalies Raymondo Williamso dėka pateikus jo darbą Bourdieu seminarui, vykusiam *Ecole normale*, ir taip pat 1977 m. paskelbus darbą *Actes de la recherche*). Pagrindinis Bourdieu vertėjas Richardas Nice'as, aštuntojo dešimtmečio viduryje dirbęs Birminghamo CCS, platino pirmuosius svarbiausių Bourdieu straipsnių vertimus (pvz., *Two Bourdieu Texts* (*Du Bourdieu tekstai*), *CCS Stenciled paper* 1977, nr. 46). Leidinio *Media, Culture and Society* 1980 metų liepos mėnesio numeryje (t. 2, nr. 3: 208) išspausdintame Bourdieu teorijai skirtame redakciniame straipsnyje Garnhamas atkreipia dėmesį į „Bourdieu darbų" „nepaprastą sutapimą" su tame pačiame numeryje skelbiamu Corrigano ir Williso požiūriu, laikydamas tai poslinkiu prie tikrai materialistinės kultūros teorijos ir ja grindžiamos praktikos bei politikos vilčių išsipildymo.

šintis; vienas iš sociologijos uždavinių yra tiksliai išnagrinėti, kokiomis aplinkybėmis šios dispozicijos socialiai susiformuoja, efektyviai pradeda veikti ir pasidaro politiškai veiksmingos.[25] Tačiau spontaniško populizmo kryptimi pasukusios pasipriešinimo teorijos (pvz., Giroux 1983, Scott 1990) dažnai pamiršta, kad tie, kuriems dominuojama, retai kada išvengia dominavimo antinomijos. Pavyzdžiui, priešintis mokymo sistemai panašiai, kaip Williso (1977) analizuoti britų darbininkų klasės „vaikinai" – įžūliai pokštaujantys, praleidžiantys pamokas ir prasižengiantys – reiškia dar labiau atskirti save nuo mokyklos ir dar glaudžiau susisaistyti su savo padėtimi. Sutikti asimiliuotis perimant mokyklos kultūrą – priešingai, reiškia būti priimtam į instituciją. Tie, kuriems dominuojama, labai dažnai yra pasmerkti spręsti tokias dilemas, rinktis vieną iš dviejų išeičių, kurių kiekviena tam tikru požiūriu yra vienodai bloga (tą patį tam tikru atžvilgiu galima sakyti apie moteris arba niekinamas mažumas).[26]

[25] Analizuodamas pakitusius santuokų įpročius savo gimtajame Béarno rajone, Bourdieu (1989b) parodo, kad vietinių valstiečių mikropasaulio santykinė autonomija ir uždarumas (menkai įsiskverbę rinkos santykiai, geografinė izoliacija, stiprinama prastų kelių, kultūrinė izoliacija, stingant modernių komunikacijos formų) sudarė sąlygas kultūrinio pasipriešinimo formai, galėjusiai iškelti valstiečių vertybes ne tik kaip kitokias, bet ir kaip priešingas vyraujančiai miesto kultūrai (žr. taip pat valstiečių fotografijos analizę Bourdieu ir kt. 1965). Suaudas (1978) išsamiai istoriškai analizuoja vietos socialinės erdvės „atsivėrimo" (arba modernizacijos) poveikį religinei praktikai ir dvasininkų pašaukimui kaimiškame Vendée; Pinçonas (1987) aprašo darbininkų klasės tradicijų trupėjimą, pradėjus ekonomiškai pertvarkyti pramoninį miestą Šiaurės rytų Prancūzijoje. Rogersas (1991), priešingai, aiškina ekonominės pertvarkos ir kultūrinio lankstumo dialektiką pokario meto Prancūzijos Aveyrono kaimo bendruomenėse. Bourdieu darbe apie Alžyro miesto proletarus ir valstiečius smulkiai nagrinėjamos socialinės bei istorinės kultūrinio lankstumo ir pasipriešinimo sąlygos kolonializmo kontekste (Bourdieu ir Sayad 1964, Bourdieu 1979c). Žr. ir jo magijos, kaip pasipriešinimo gamybos priemonių monopolizavimui ir manipuliavimui religinėmis vertybėmis formos, analizę (Bourdieu 1971b).

[26] Įspūdingą šios dominavimo antinomijos iliustraciją pateikia Philippe'as Bourgois (1989: 629, 627) savo studijoje apie Rytų Harlemo narkotikų

Kalbant istoriškai ir apibendrintai, kultūros srityje tai virsta alternatyva tarp, viena vertus, aukštinamos ir kanonizuotos visiems prieinamos „liaudies kultūros", kurios kraštutinis pasireiškimas yra *Proletkultas*, įpainiojantis darbininkų klasę į jos istorinės būties pinkles, ir, antra vertus, to, ką vadinu „populistine (*populi*) kultūra", t.y. kultūrinio švietimo politika, turinti tikslą suteikti tiems, kuriems dominuojama, galimybes naudotis viešpataujančios kultūros gėrybėmis arba bent priartėti prie supaprastintos šios kultūros atmainos (paversti darbininkus smulkiais buržua, lankančiais Didįjį teatrą). Ši problema yra sudėtinga ir kelia didelį nerimą, tad nesunku suprasti, kodėl ginčai šiuo klausimu taip dažnai daugiau sako apie juose dalyvaujančiuosius – apie jų santykį su mokykla, kultūra ir „liaudimi" – o ne apie jų tikrąjį objektą.[27]

---

perpardavinėtojų pripažįstamą „teroro kultūrą", leidžiančią sėkmingai veikti klestinčiame nelegaliame narkotikų versle. Jis parodo, kad „apleistus rajonus kamuojantys smurtas, nusikaltimai ir prievarta gali būti suprantami kaip „pasipriešinimo dominuojančiai baltųjų rasistų ir ekonomiškai nepasiekiamos visuomenės kultūrai" poreiškiai. Deja, šios „pasipriešinimo kultūros" rezultatai – dar didesnė priespauda ir savigriova. Tragiška, kad būtent ši kova prieš sistemą, deja, jos neperžengianti, sunkina dabartinio Amerikos geto „traumą". Klasės pasipriešinimo padariniai analizuojami ir Pialoux (1979) studijoje apie darbininkų klasės jaunuolių iš Paryžiaus proletarų rajonų elgesį darbo rinkoje. Pialoux parodo, kad priešinimasis išnaudojimui, su tradiciniu darbu fabrike siejamam ir kultūriniam, ir asmeniniam pažeminimui skatina šiuos jaunuolius taikstytis ir netgi ieškoti menkesnių laikino darbo formų (*travail intérimaire*), kurios atitinka augančios pramonės darbdavių dalies poreikius ir galų gale įtvirtina jų socialinį bei ekonominį marginalumą.

[27] Paskaitoje apie „liaudies" sąvokos vartoseną Bourdieu (1987a: 180) įrodinėja, kad diskursų apie „liaudį" negalima paaiškinti nepripažįstant, kad ši sąvoka yra gyvybiškai svarbi ir pirmiausia statoma ant kortos intelektualų lauke: „Skirtingi ‚liaudies' reprezentavimai dėl to atrodo lyg smarkiai (cenzūros ir pagal kiekvienam laukui būdingas stiliaus normas) transformuotos išraiškos esminio santykio su liaudimi, kuris priklauso nuo pozicijos specialistų [kultūros kūrimo] lauke – be to, socialinėje erdvėje – taip pat ir nuo trajektorijos, vedusios į šią poziciją". Žr. *Did You Say ‚Popular'?* (Bourdieu 1991e), kur šiais atžvilgiais kritikuojama sąvoka „liaudies

Tam tikrus populistinius „liaudies kultūros" aukštinimus galima būtų pavadinti mūsų epochos „pastoralėmis". Pastoralės, pasak Empson (1935), dirbtinai apverčia dominuojančias vertybes ir sukuria socialinio pasaulio vienybės fikciją, taip įtikindamos tuos, kuriems dominuojama, jų priklausomybe, o dominuojančiuosius – viršenybe. Kaip apverstas socialinės hierarchijos grindžiamųjų principų aukštinimas, pastoralės išaukština tuos, kuriems dominuojama, prisitaikiusius prie savo padėties ir nuolankius įsigalėjusiai tvarkai (prisiminkime žargono arba slengo ir apskritai „liaudiškos kalbos" kultą, *passéiste*, aukštinantį senovės valstiečius, ar – kito žanro – kriminalinį pogrindį liaupsinančius apibūdinimus arba šiandien tam tikrų sluoksnių garbinamą repo muziką).

„Liaudies kultūros"[28] sampratos atsisakymas kartais yra smerkiamas kaip elitiškas ar netgi politiškai konservatyvus. Kokio požiūrio laikotės jūs pats?

Kaltinti mane, kaip ne kartą buvo, „išventinus" skirtumą tarp vadinamosios liaudies kultūros ir „aukštosios" kultūros, apskritai *patvirtinus* buržuazinės kultūros pranašumą (arba priešingai, nelygu, ar pretenduojama būti „revoliucingam", ar konservatyviam), reiškia nepripažinti Weberio perskyrimo tarp vertybės vertinimo ir rėmimosi vertybėmis (Weber 1949). Tai reiškia painioti faktišką agentų rėmimąsi vertybėmis su jas tiriančio mokslininko vertybės vertinimu. Čia susiduriame su vienu iš didžiausių sociologinio diskurso keblumų. Dauguma diskursų apie socialinį pasaulį turi tikslą pasakyti, ne kokios yra aptariamos realijos (valstybė, religija, mokykla ir pan.), bet

---

kalba" (ir slengas), t.y. kaip iš mokslinio nuotolio atsirado inteklektualus konstruktas, griaunantis pačią tikrovę, kurią pretenduoja suprasti.

[28] „Svarbu ne suprasti, ar *man* egzistuoja ‚liaudies kultūra'. Svarbu yra suprasti, ar iš tikro esama to, kas atitinka tai, kam žmonės klijuoja ‚liaudies kultūros' etiketę. O į šį klausimą aš atsakau neigiamai" (Bourdieu 1980b: 15).

ko jos yra vertos, geros jos ar blogos. Bet kokį nesudėtingai dėstomą mokslinį diskursą linkstama suvokti arba kaip patvirtinimą, arba kaip pasmerkimą. Dėl to vienodai dažnai buvau kritikuojamas ir kaip aukštinąs viešpataujančią kultūrą bei jos vertybes (iš esmės klaidingai suprantant įteisinimo sąvoką), ir kaip garbinąs liaudies gyvenimo stilių (remiantis, pavyzdžiui, mano atlikta darbininkų klasės valgymo įpročių analize)[29]. Elgtis taip, tarsi tereikėtų atsisakyti tikrovėje egzistuojančio skirstymo į aukštąją kultūrą ir liaudies kultūrą, priversti šią dichotomiją išnykti iš diskurso, – vadinasi, tikėti stebuklais. Tai naivi utopizmo arba moralizmo forma (Dewey'ui, kad ir koks pagirtinas jo požiūris į meną bei ugdymą, nepavyko išvengti šios moralizmo atmainos, kurią puoselėjo ir jo epocha, ir nacionalinės filosofinės bei politinės tradicijos). Nepaisant to, ką manau apie šią dichotomiją, ji egzistuoja tikrovėje į socialinių mechanizmų (tokių, kaip akademinės rinkos sankcijos) objektyvumą perkeltų hierarchijų pavidalu, taip pat klasifikacijos schemų, preferencijų sistemų ir skonių, kurie, kaip kiekvienas (iš praktikos) žino, patys yra hierarchizuoti, subjektyvume.[30]

Žodžiais neigti vertinamąsias dichotomijas – vadinasi, moralę vaizduoti kaip politiką. Tokia ekstravagancija, kurios esmę sudaro socialiai žemesnių kultūrų arba antraeilių žanrų įteisintos kultūros reabilitavimas, įprasta meno ir intelektualų laukų nustelbtiesiems (prisiminkime, pavyzdžiui, kaip įkvėptai Cocteau gynė džiazą amžiaus pradžioje). Demaskavę ir pasmerkę hierarchiją, nieko nepakeičiame. Reikia keisti sąlygas, kuriomis toji hierachija egzistuoja ir tikrovėje, ir protuose. Mes

[29] Grignonas ir Passeronas (1989) analizuoja „populizmą" (apverstą liaudies kultūros formų autonomijos ir vientisumo aukštinimą) ir „menkinimą" (liaudies kultūros laikymą tik pasyviu šalutiniu dominuojančios klasės kultūrinio viešpatavimo padariniu).

[30] Lawrence'o W. Levine'o (1988) istorinė vaizduojamojo meno „sakralizacijos" JAV studija atskleidžia procesą, kurio metu skirtumas tarp intelektualios ir primityvios kultūrų pamažu buvo įtvirtintas organizacijų ir estetinio vertinimo bei suvokimo kategorijų forma. Žr. DiMaggio 1991b.

privalome – niekados nesilioviau to kartojęs – stengtis *padaryti iš tikrųjų visuotines sąlygas naudotis tuo,* ką mums siūlo dabartis, užuot apie tai kalbėję.[31]

Jūs žinote, kad esama sąmoningų *Distinction* arba *The Love of Art* (Bourdieu 1984a; Bourdieu, Darbel ir Schnapper 1966) aiškinimų, kur sociologija vaizduojama kaip prieš kultūrą nukreipta karo mašina, o sociologas – kaip didžiausias meno ir mokslo neapkenčiančių bukagalvių autoritetas.

Jeigu kalbėčiau pretenzingai, sakyčiau, kad tai yra ikonologo painiojimas su ikonoklastu. Ranką prie širdies pridėjęs negaliu neigti, jog tam tikras nusivylusio tikinčiojo ikonoklazmas, nusistatymas prieš įsigalėjusias pažiūras galėjo padėti atsižadėti pradinio įsitikinimo, nes to nepadarius, neįmanoma atlikti objektyvuojančią kultūrinės veiklos (o ypač filosofinės ir meninės) analizę. Bet įspūdingi nusidėjimai ir agresyvios provokacijos – iš kurių kai kurie menininkai daro meninius „pareiškimus" – gali būti dar ir nusivylusio tikėjimo, atsigręžusio prieš save patį, išraiška. Tiesa, kad gebėjimas valdyti prieš nusistovėjusias pažiūras nukreiptus impulsus yra pirma sąlyga, norint labiau pažinti meninę veiklą ir patirtį. Beveik kaip negatyvioji teologija, meninis nihilizmas yra dar vienas būdas aukoti Meno Dievo kultui. (Labai aiškiai tai galima parodyti atskleidžiant, kad Nietzsche's kultūros ir švietimo koneveikimas, kad

[31] Kitur Bourdieu (1990e: 385–386) klausia: „Ką darome, tarkime, kai kalbame apie ‚liaudies estetiką' arba kai norime bet kuria kaina priskirti liaudžiai *(le peuple)* ‚liaudies kultūrą', kuri jiems visai nerūpi? Pamiršę, pateikdami gryną estetinį vertinimą, atlikti *epochē* socialinių sąlygų, kuriomis atliekama praktinių interesų *epochē,* mes vien ir paprasčiausiai suvisuotiname konkretų atvejį, arba, bendriau kalbant, nesąmoningai ir *absoliučiai teoriškai* pripažįstame ekonomines ir socialines privilegijas, be kurių neįmanomas grynas ir universalus estetinis požiūris į visus vyrus ir moteris. [...] Didžiosios dalies žmonijos veiklos, kurią įprasta laikyti visuotine – teisės, mokslo, dailės, etikos, religijos ir pan. – negalima atskirti nuo mokslinio požiūrio ir nuo socialinių bei ekonominių sąlygų, kuriomis pastarasis gali egzistuoti".

ir koks išlaisvinantis ir nušviečiantis atrodytų, neperžengia su socialinėmis jo sąlygomis susijusių ribų, t.y. Nietzsche's padėties socialinėje, konkrečiau, akademinėje erdvėje.)

Aš manau, kad galutinai neatsižadėjus naivokų tikėjimo menu formų, būtų neįmanoma meno ir kultūros laikyti objektu. Tai paaiškina, kodėl meno sociologija visuomet šokiruoja tikinčiuosius kultūra arba tuos kultūros šventeivas, kurie, kaip neseniai matėme ir JAV, ir Prancūzijoje, stoja ginti Aukštosios Kultūros (arba Didžiųjų Knygų) ir kurie yra vienodai nutolę ir nuo išlaisvintos aristokratiško mėgėjo nevaržomos savimonės, ir nuo provokuojančios avangardinio menininko laisvės. Nėra reikalo sakyti, net jeigu kartais pasijuntu artimas – turbūt dėl panašios padėties – pastariesiems, kad aš, tiesą sakant, meno lauke neturiu vietos. (Prieš kelerius metus atsisakiau progos bendradarbiauti su jau tada išgarsėjusiu konceptualiu Niujorko tapytoju Alainu de Kérily, kuris parodoje norėjo išstatyti parinktą statistinių duomenų lentelę iš mano knygos *The Love of Art* kartu su menininko ir sociologo dialogo įrašu.) Taigi nors man, kaip meno „mylėtojui", į lauką įsitraukę menininkai prielankūs (o tai reiškia, jog nesu abejingas, arba, dar blogiau, išvis priešiškas menui, kaip kai kas būtų linkęs manyti), aš, užuot brovęsis į lauką, žiūriu į jį kaip į objektą. Aš apibūdinu erdvėje išsidėsčiusias pozicijas, sudarančias šio modernaus fetišo, kuris yra meno kūrinys, kūrimo lauką, tai yra kaip visumą, objektyviai nukreiptą *formuoti tikėjimą meno kūriniu* (Bourdieu 1980a). (Iš čia tyrėjus dažnai stulbinantis panašumas tarp meno lauko ir religijos lauko. Niekas labiau neprimena kelionių į šventąsias vietas, kaip viena iš tų kelionių į Zalcburgą, kurių kelionių firmos Mozarto metais organizuoja tūkstančius).[32] Tik tada aš galiu kelti klausimą apie santykį tarp įvairių kūrėjų pozicijų ir juos atitinkančių darbų (su jų temomis, forma, sti-

[32] „Kultūros sociologija yra mūsų laikų religijos sociologija" (Bourdieu 1980b: 197). Žr. *High Fashion and High Culture* ir *But Who Creates the Creators?* Bourdieu 1980a: 196–206, 207–221; 1988b.

liumi ir pan.), kaip ir pasielgiau, nagrinėdamas Flaubert'o laikų literatūros lauką ir Manet laikų dailės lauką (Bourdieu 1983d, 1987j, 1988d, 1987i).

Trumpai tariant, pastebiu, kad su pozicija susiję dalykai (pomėgiai, skonis) labai atitinka gamintojų pozicijas gamybos lauke ir vartotojų pozicijas socialinėje erdvėje. Tai reiškia, kad visos tikėjimo menu formos, nesvarbu, aklas tikėjimas, ar fariziejiškas dievobaimingumas, ar netgi kultūrinių ritualų nesilaikantis tikėjimas, turi socialines galimybės sąlygas. Tai triuškinantis smūgis mistiniam meno reprezentavimui bei pirminiam meno ir menininko kultui su jo šventomis vietomis, jo atsainiomis apeigomis ir nenatūraliu atsidavimu. Jis ypač kerta visiems „vargšams kultūros skaistuoliams", desperatiškai įsikibusiems į paskutinius kitoniškumo ženklus, t.y. humanistinę kultūrą, lotynų kalbą, rašybą, klasiką, Vakarus ir t.t. Bet ką aš čia galiu padaryti? Galiu tik norėti, kad ikonoklastinė kritika, galinti naudotis sociologinės analizės ginklais, pajėgtų suteikti nuo ritualizmo ir ekshibicionizmo nepriklausomą meninę patirtį.

Taigi jūs „nelaikote estetiškumo vien klasės požymiu ir į akis krintančiu vartojimu" (Jameson 1990: 132; Bürger 1990, Garnham 1986) ir nepasmerkiate mūsų niveliuojančiam reliatyvizmui.

Žinoma, ne. Meno laukas yra vieta, kur vyksta objektyvus ir kumuliacinis procesas, kurio metu atsiradę darbai, juos vis gryninant ir tobulinant, pasiekia užbaigtumo ir galų gale atsiskiria nuo tų meninės raiškos formų, kurios nėra tokios istorijos padarinys. (Savo neskelbtame *Distinction* prieraše aš gvildenu kultūros reliatyvizmo problemą. Neįdėjau jos į knygą pamanęs: aš kritiškai nagrinėjau estetinius įsitikinimus, visų pripažįstamo meno fetišizmą; o galiausiai duosiu jiems išsisukti? Meno Dievas mirė, nejaugi ketinu jį prikelti?)

Durkheimas (1965) kelia šį klausimą *Elementariose religinio gyvenimo formose*, klausdamas, ar esama kultūroje ko nors, kas

yra visuotina. Taip, askezė. Visa kultūra yra sukurta prieš gamtą, t.y. per pastangas, kančias; visos visuomenės kultūrą iškelia virš gamtos. Taigi jei galime sakyti, kad avangardinė tapyba pranašesnė už priemiesčio parduotuvėse pardavinėjamas litografijas, tai dėl to, kad pastarosios yra kūriniai, neturintys istorijos (arba kūriniai, turintys neigiamą, ankstesniųjų epochų aukštąjį meną atskleidžiančią istoriją), o pirmoji yra pasiekiama tik perėmus sukauptą ankstesnės meninės kūrybos, t.y. begalinių atsisakymų ir transcendencijų, be kurių nebūtų dabarties, istoriją.

Būtent tai turėdami omenyje, galime sakyti, kad „aukštasis" menas yra visuotinesnis. Bet, kaip jau pastebėjau, šio universalaus meno suvokimo sąlygos nėra visuotinės. *The Love of Art* aš atskleidžiau, kad galimybė pasiekti „aukštąjį" meną yra susijusi ne su ypatybėmis arba individualiu talentu, bet su (klasės) erudicija ir kultūriniu paveldu.[33] Estetų universalumas yra privilegijos padarinys, nes jie turi universalumo monopolį. Galime pripažinti, kad Kanto estetika teisinga, bet tik kaip tų, kurie yra lankę *scholē*, turi laisvo laiko, yra nutolę nuo ekonominių poreikių ir neslegiami neatidėliotinų praktinių reikalų, estetinės patirties fenomenologija. Toks supratimas skatina kultūros politiką, kuri yra vienodai priešiška ir nedaugelio laimingųjų monopoliu esančiam kultūros riterių „absoliutizmui" (Bloom), ir reliatyvizmui, būdingam tiems, kurie pamiršę įtraukti į savo teoriją ir praktiką tikrovėje esančius skirtumus, tik patvirtina ir priima faktą, kad dauguma neturi teisių į kultūrą: etinę arba politinę programą, turinčią tikslą sukurti visuotines sąlygas pasiekti tai, ką dabartis mums pateikia kaip visuotiniausia (žr. Bourdieu 1990e).

[33] „Sociologas teoriškai ir eksperimento būdu nustato, kad [...] išlavinto estetinio malonumo prielaida yra mokytumas, o šiuo konkrečiu atveju – mokymasis susipažįstant ir naudojantis; taigi šis malonumas, dirbtinis meno ir išmonės vaisius, kuris laikomas arba patiriamas tarsi būtų natūralus, iš tikrųjų yra išugdytas malonumas" (Bourdieu ir Darbel 1966: 162).

Tačiau kokie galėtų būti tokios kultūros politikos socialiniai pagrindai ir ar galime pagrįstai tikėtis, jog tie, kuriems priklauso visuotinumo monopolis, stengsis mažinti savąsias privilegijas?

Iš tiesų tai vienas iš svarbiausių bet kurios kultūros politikos prieštaravimų. Galėtume be perstojo vardyti nesąžiningas strategijas, kurias pasitelkę kultūros privilegijuotieji stengiasi įamžinti savo monopolį, labai dažnai kurdami jo aukojimo regimybę – nesvarbu, ar apgailestautų dėl teisių į kultūrą neturėjimo (šiandien kaltę priskirdami tariamam mokyklų sistemos žlugimui), ar jas reabilituotų, visa tai darydami tiek pat įspūdingai, kiek ir neefektyviai, stengdamiesi paversti kultūrinius poreikius visuotiniais, nesukurdami visuotinių sąlygų, kuriomis įmanu tai pasiekti.

Kai nagrinėjame kultūrą, meną arba mokslą, ką ir kalbėti apie filosofiją ir sociologiją, reikia ypač budrios refleksijos, nes esama labai daug tiesiogiai mąstytojus ir mokslininkus dominančių objektų, su kuriais jie artimai susiję. Pirmiausia būtina atsižadėti intelektualų pasaulyje paplitusių stichiškų reprezentavimų. Kultūros, meno, mokslo, filosofijos, apskritai visos į visuotinumą pretenduojančios kultūrinės veiklos sociologijai, kad ir kaip tai būtų skausminga ja užsiimančiam ir kitiems, reikia galutinai nutraukti ryšius su mokslininkų *doxa* ir visomis mąstymo profesionalų „profesinėmis" ideologijomis. Būtent dėl šios priežasties šie objektai mano teorijoje turi išskirtinę vietą – man jie yra svarbiausi.

***Homo Academicus* yra skirta ne tik metodo refleksijai. Joje jūs taip pat imatės istorinės krizės problemos, klausimo, ar socialinis mokslas gali, bent jau iš dalies, paaiškinti tai, kas iš pirmo žvilgsnio galėtų atrodyti kaip atsitiktinė konjunktūra, išskirtinis įvykis arba įvykių grupė, ir susiduriate su bendresniu socialinės struktūros ir istorijos kaitos santykių klausimu.**

Knygoje *Homo Academicus* aš bandau kiek įmanoma išsamiau paaiškinti 1968 metų gegužės krizę ir tuo pat metu išdėstyti

kai kuriuos tipiško krizių arba revoliucijų modelio elementus. Analizuodamas šį konkretų įvykį, supratau daugelį dalykų, kurie man pasirodė visiškai bendri. Pirma, aš atskleidžiu, kad vidinę universiteto krizę sukėlė dviejų dalinių, atskirų autonomiškai išsirutuliojusių krizių sankirta. Viena vertus, kilo fakultetų mokomojo personalo krizė – dėl spartaus ir žymaus jo gausėjimo ir dėl to atsiradusios įtampos tarp dominuojančių ir pavaldžių grupių: profesorių ir asistentų. Antra vertus, regime studentijos krizę, sukeltą daugelio priežasčių – ir baigusiųjų aukštąjį mokslą perteklius, kvalifikacijos nuvertėjimas, pakitę lyčių santykiai ir t.t. Šios dalinės lokalios krizės susiliejo ir sudarė pagrindą konjunktūriniams susivienijimams. Tada krizė galutinai išplito iki simbolinės kūrybos instancijų (radijo ir televizijos programų ir pan.), t.y. apėmė visas tas sritis, kur būta beįsiplieskiančio konflikto tarp kontroliavusiųjų diskurso teisėtumą ir naujų pretendentų.

Taigi aš niekuomet neišleidau iš akių akademiniame lauke vykstančių prieštaravimų ir konfliktų, lemiančių pokyčius, kurių dėka jis save įamžina – ir lieka ryškiau nepakitęs, kaip tai atrodytų iš pirmo žvilgsnio. Pati lauko sąvoka reiškia, kad peržengiame įprastinę priešpriešą tarp struktūros ir istorijos, konservacijos ir transformacijos, kadangi struktūrą sudarantys galios santykiai yra ir pasipriešinimo dominavimui, ir priešinimosi griovimui pamatas, ką aiškiai liudija 1968-ųjų gegužės įvykiai. Tik atrodo, kad sukamasi vis apie tą patį, tereikia išsamiai panagrinėti konkrečių istorinių aplinkybių detales, kad paaiškėtų, jog šios struktūros transformacijos priežastis yra kovos, kurias gali nušviesti tik struktūros pozicijų analizė.

Ar galėtumėte plačiau paaiškinti istorijos vietą jūsų mąstyme?

Aišku, jog tai nepaprastai painus klausimas, į kurį galiu atsakyti tik labai bendrai.[34] Pakanka pasakyti, kad *sociologijos ir*

[34] Išsamiau žr. Bourdieu ir Chartier 1989, Bourdieu, Chartier ir Darnton 1985 ir Bourdieu 1980d.

istorijos atskyrimas yra pragaištingas padalijimas, neturintis absoliučiai jokio epistemologinio pagrindo: visa sociologija turi būti istorinė, o istorija sociologinė. Tiesą sakant, viena iš mano skelbiamos laukų teorijos funkcijų yra panaikinti priešpriešas tarp reprodukcijos ir transformacijos, statikos ir dinamikos arba struktūros ir istorijos. Tirdamas Flaubert'o laikų Prancūzijos literatūros lauką ir maždaug Manet laikų dailės lauką (Bourdieu 1983d, 1987i, 1887j, 1988d), stengiausi empiriškai parodyti, jog lauko dinamiką galime perprasti tik tuo pat metu analizuodami ir jo struktūrą, sykiu negalime užčiuopti šios struktūros, istoriškai, t.y. genetiškai, neanalizuodami jo susidarymo ir įtampų tarp jame esančių pozicijų, taip pat tarp šio lauko ir kitų, visų pirma galios laukų.

Istorijos ir sociologijos skyrimo dirbtinumas akivaizdžiausiai matomas aukščiausiu disciplinos lygmeniu: manau, didieji istorikai yra ir puikūs sociologai (ir priešingai). Bet dėl įvairių priežasčių jie nesijaučia, kaip sociologai, privalą kurti sąvokas, modelius arba daugiau arba mažiau pretenzingus teorinius ar metateorinius diskursus, ir dėl to po elegantiškais pasakojimais gali slėpti dažnai išvien su diskretiškumu einančius kompromisus. Antra vertus, dabartinė socialinių mokslų būklė yra tokia, jog pernelyg dažnai tam tikra „makroistorija", kuria vadovaujasi daugelis sociologų, imdamiesi nagrinėti racionalizacijos, biurokratizacijos, modernizacijos ir pan. procesus, tebėra vienas iš paskutinių menkai pridengtų socialinės filosofijos prieglobsčių. Žinoma, esama ir išimčių, kurių, laimė, pastaraisiais metais pagausėjo. Čia turiu omenyje tokius darbus, kaip Charleso Tilly'o (1990) veikalą apie Europos valstybių formavimąsi, kuriam pavyko neįkliūti į daugiau ar mažiau atviro iš vienmatės sistemos išplaukiančio funkcionalistinio evoliucionizmo pinkles ir, taikant teoriškai grindžiamą lyginamąjį metodą, praskinti kelią tikrai genetinei sociologijai. Iš tikrųjų mums reikia tam tikros retai sutinkamos struktūralistinės istorijos, kuri kiekviename vėlesniame tiriamos struktūros

būvyje įžvelgtų ir ankstesnių pastangų išlaikyti arba transformuoti šią struktūrą rezultatą, ir dėl jos sudarančius prieštaravimus, įtampas ir galios santykius – tolesnių transformacijų pradmenis.

Gryni istoriniai įvykiai, tokie kaip 1968 metų gegužės krizė arba bet kuris kitas reikšmingas istorinis lūžis, suprantami tik rekonstravus gausybę „savarankiškų priežastinių grandinių", kurios, pasak Cournot (1912), apibūdina atsitiktinumą *(le hasard)*, t.y. skirtingus ir santykiškai autonomiškus kiekviename pasaulyje susiklostančius istorinius tarpusavio ryšius, kurių sankirta lemia istorinių įvykių ypatingumą. Bet čia aš jus nukreipsiu į *Homo Academicus* paskutiniame skyriuje plėtojamą 1968-ųjų gegužės analizę, kur esama dabar mano kuriamos simbolinės revoliucijos teorijos užuomazgų.

Jūsų darbai, ypač istorinis XIX a. pabaigos Prancūzijos meno lauko tyrimas, turi daug bendrų bruožų su keletu svarbesniųjų kultūros ir socialinių istorikų darbų. Čia iškart ateina į galvą tokie žmonės kaip Norbertas Eliasas, E. P. Thompsonas, Ericas Hobsbawmas, Williamas H. Sewellas, Moshe Lewinas, Alainas Corbinas arba netgi Charlesas Tilly – galėčiau išvardyti daug kitų.[35] Šiems istorikams labiausiai rūpi ilgalaikiai mąstymo, kultūrinių ir socialinių bei politinių struktūrų susidarymo procesai: elgesio, vertinimo ir jausenos, kultūros raiškos, kolektyvios veiklos formų ir socialinių grupių atsiradimo kategorijos. Šie dalykai svarbūs ir jums, gal tik kitu aspektu. Kodėl labiau neišryškinote šios intelektualinės giminystės ryšių? Dar sunkiau suprasti, kodėl neatkuriami draugiški santykiai su istorija, turint

[35] Žr., pavyzdžiui, Elias 1978b, 1983; E. P. Thompson 1963; Sewell 1980, 1987; Lewin 1985; Corbin 1986, 1990 ir Tilly 1986. Galima būtų taip pat pridėti Nathalie Zemon Davis 1975; Lynn Hunt 1984; ir Fritz Ringer (1990, 1991), kurie neseniai pasiūlė peržiūrėti mentaliteto istoriją, remiantis Bourdieu lauko samprata (atsakymus į jo programinę esė žr. Jay (1990) ir Lemert (1990)). Philipas Abramsas (1982) atkreipia dėmesį į Bourdieu veiklos teorijos ir plačiai suprantamos istorinės sociologijos konvergenciją.

omenyje tai, kad dauguma *Actes de la recherche en sciences sociales* paskelbtų tyrimų yra pačia tiksliausia žodžio prasme istoriniai, kaip ir tai, kad daugelis, jeigu ne dauguma, jūsų artimų kolegų ir bičiulių patys yra istorikai (pavyzdžiui, Roger Chartier, Robertas Darntonas, Louis Marinas, Joanas Scottas ir Carlas Schorske)?[36]

Matyt, pompastika, su kuria pastaraisiais metais kai kurie sociologai neva „atrado" istoriją, nuslopino man norą išryškinti jau ilgą laiką egzistavusius ir tebeegzistuojančius sąlyčio taškus bei bendrumus.[37] Man tikrai kelia įtarimą didžiai tendencingi marksizmo ir akivaizdžių jo priešininkų (struktūrinio funkcionalizmo, raidos teorijos, istorizmo ir pan.) atrasti dėsniai. Tarp mano bandomų diegti profesinių nuostatų yra atviras nepasitikėjimas paviršutiniais ir neatsakingais dviejų tam tikros socialinės sistemos būvių (pavyzdžiui, nagrinėjant aukštojo mokslo „demokratizacijos" klausimą) lyginimais, kadangi taip lyginant lengvai pereinama prie normatyvių vertinimų ir teleologinių samprotavimų. Greta klaidingos teleologinės argumentacijos, taip pat yra tendencija aprašymą pateikti kaip paaiškinimą. Trumpai tariant, pakanka dalykų, dėl kurių jaučiuosi nesmagiai.

Dėl to aš iš tiesų jaučiu nemenką intelektualinį palankumą, tarkime, Eliaso problematikai, nes ji remiasi svarbaus istorinio proceso, valstybės susidarymo psichologija bei sociologija,

[36] Mąstysenos panašumai akivaizdžiai matomi paskaičius Chartier 1988a, Darnton 1984, Marin 1988, Schorske 1981 ir Scott 1988, kurie visi paskelbė straipsnius *Actes de la recherche en sciences sociales* (kaip ir E.P. Thompsonas, Ericas J. Hobsbawmas, Norbertas Eliasas ir Moshe Lewinas iki jų). Žr. taip pat dalinius panašumus su *New Cultural History* (Hunt 1989); Bourdieu, Chartier ir Darntono pašnekesyje paliečiama keletas reikšmingesnių skirtumų tarp Bourdieu ir pastarojo.

[37] Pavyzdžiui, 1975 m. per Europos socialinei istorijai skirtą konferenciją, kurią organizavo *Maison des Sciences de l'Homme* ir kurioje dalyvavo Hobsbawmas, Thompsonas ir Tilly, Bourdieu (1980b: 251–263) pasakė baigiamąją kalbą, kuri vadinosi „Streikai ir politinis veiksmas".

valstybės, kuri vis labiau monopolizuoja, pirma, fizinę prievartą, antra, – būtent tai aš noriu papildyti dabartiniu savo darbu apie valstybės genezę – simbolinę prievartą[38]. Čia ne vieta nagrinėti, kas, nepaisant mūsų sutarimo dėl kelių svarbiausių, dažniausiai iš Durkheimo ir Weberio išvestų, mano supratimu, esminių sociologinio mąstymo principų, skiria mane nuo Eliaso. Tačiau turiu bent jau paminėti tai, ką man padėjo suprasti mano darbas apie valstybės atsiradimą: kad Eliasas, kaip iki tol Weberis, niekada nepaklausia, kas laimi ir kas nukenčia dėl valstybės monopolijos įteisintai prievartai, ir turiu paklausti apie viešpatavimą, kuris galimas valstybės *dėka* (jį nagrinėjau *La Noblesse d'Etat* [Bourdieu, 1989a]).

Be to, Eliasui labiau nei man rūpi tęstinumas. Istoriškai analizuojant ilgalaikes tradicijas, visuomet linkstama paslėpti lemiamus lūžius. Kaip pavyzdį imkime sporto istorinių tyrimų programą, kurią Eliasas apibendrina savo garsiame „Essay on Sport and Violence"[39]. Šiame straipsnyje, kur aprašoma nenutrūkstama genealogija, pradedant nuo Antikos žaidynių iki šių dienų Olimpinių žaidynių, slypi pavojus užmaskuoti esminius lūžius, kuriuos, greta kitų dalykų, sukėlė švietimo sistemų atsiradimas, Anglijos koledžai ir pensionai, ir t.t., ir vėliau atsiradusi santykiškai autonomiškas „sportų laukas"[40]. Nėra nie-

[38] Žr. Bourdieu 1989a, Bourdieu ir Wacquant 1991 ir toliau 5 skyrių.

[39] Šis platus straipsnis pirmą kartą buvo išspausdintas prancūzų *Actes de la recherche en sciences sociales* (1976, nr. 6, lapkritis) ir paskui perspausdintas sutrumpintas Eliaso ir Dunningo knygoje (1986: 150–174).

[40] „Sportų laukas" yra dviejų paskutiniųjų *Actes de la recherche en sciences sociales* (1989 m. rugsėjo ir lapkričio mėn., 79 ir 80) numerių tema; juose spausdinami straipsniai apie tenisą, golfą ir skvošą; futbolo reikšmę Brazilijoje, nedideliame Prancūzijos angliakasių miestelyje ir *Peugeot* firmoje; istorinį dviejų regbio žaidimų atsiskyrimą Didžiojoje Britanijoje; socialinę šuolių su parašiutu evoliuciją; aukštuomenės sportines kovas amžiaus pradžioje; juodaodžių boksą Čikagoje ir 1936 metų Berlyno olimpinių žaidynių simbolizmą. Bourdieu bene vienintelis iš žymių sociologų (kitas – Eliasas) rimtai rašė apie sportą (žr. Bourdieu 1978c, 1988f ir *Distinction*) ir padarė didelę įtaką fizinio lavinimo specialistams, kaip pažymi

ko bendra tarp ritualinių žaidimų, tokių kaip Viduramžių *soule* ir amerikiečių futbolo. Tą pačią problemą aptinkame, analizuodami menininkus arba intelektualus: kalbėdami apie Piero della Francesca arba Pissaro bei Munchą, vartojame tą patį žodį „menininkas", tuos pačius žodžius „estetinė raiška", „kūryba", „kūrėjas" ir t.t. O iš tikrųjų čia esama didžiulių pertrūkių ir nenutrūkstamos pertrūkių genezės. Retrospektyviai vartoti menininko sąvoką iki XIX a. devintojo dešimtmečio yra tiesiog fantastiškas anachronizmas: mes nepastebime genezės, tačiau ne menininko arba rašytojo asmenybės, o *lauko*, kurioje ši asmenybė gali būti.

Tas pat pasakytina apie politiką. Mes rizikuojame padaryti pragaištingų istorinių klaidų, jeigu neiškeliame, kaip kai kurie apie „politinę filosofiją" svaičiojantys šių dienų istorikai, klausimo apie politinio lauko socialinę genezę (Bourdieu 1981a) ir apie pačias sąvokas, kurias politinė filosofija įamžina, laikydama jas istoriškai nekintančiomis. Tai, ką sakiau apie žodžius „menas" ir „menininkas", taikytina ir tokioms sąvokoms kaip „demokratija" bei „viešoji nuomonė" (žr. Bourdieu 1979e, Bourdieu ir Champagne 1989, Champagne 1990). Paradoksas, kad istorikai dažnai pasmerkia save anachronizmui dėl to, kad, mąstydami apie praeities visuomenes, vartoja neistoriškas arba istoriškumą neigiančias sąvokas. Jie pamiršta, kad šios sąvokos ir tikrovė, kurią jos čiuopia, yra istorinės kūrybos rezultatas: pati istorija, kuriai taikomos šios sąvokos, iš tiesų sumanė

MacAloonas (1988) *A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's ‚Program for a Sociology of Sport'*. (Pavyzdžiui, fizinio lavinimo specialisto Pocielo studijai (1981) apie regbio socialines ištakas, organizaciją ir reikšmę Pietų Prancūzijoje neabejotiną įtaką padarė Bourdieu teorija.) Šis domėjimasis sportu – kad ir kaip žiūrėtum, mokslinių objektų hierarchijoje antraeilė sociologinė tema – yra susijęs su tuo, kad Bourdieu teorijoje kūnui teikiama labai svarbi reikšmė, ir tuo, kad sportas atskleidžiant „praktinio proto logiką" gali būti, pasak Mertono (1987), „strateginė tyrimų sritis" (taip pat ir „oportunistinio tyrimo" sritis (Riemer 1977): Bourdieu jaunystėje buvo žymus regbio žaidėjas).

ir sukūrė jas, dažnusyk milžiniškų – ir iš esmės pamirštų – istorinių pastangų kaina.[41]

3 Laukų logika

Lauko samprata, sykiu ir *habitus* bei kapitalo sampratos, iš esmės rikiuoja visą jūsų kūrybą, apimančią menininkų ir intelektualų laukų, klasės gyvenimo stiliaus, *Grandes écoles*, mokslo, religijos, galios lauko, teisės, namų statybos ir pan. tyrimus.[42] Lauko sąvoką vartojate labai specialia ir tikslia prasme, kuri galbūt iš dalies slepiasi po įprasta jos reikšme. Ar galėtumėte paaiškinti,

[41] Šią Bourdieu skatinamą vaisingą įtampą tarp istorijos ir sociologijos ypač gerai iliustruoja jo kolegų ir bendradarbių Christophe'o Charle'o (1987, 1990, 1991), Dario Gamboni (1989), Alaino Viala (1985) ir Victoro Karady'io istorijos tyrimai. Visi jie atliko ilgalaikį istorijos sociologijos tyrimą Vengrijoje ir kitose Rytų Europos šalyse (žr. Karady 1985, Don ir Karady 1989, Karady ir Mitter 1990). Istorinių pertrūkių ir konceptualių kategorijų arba *épistémés* susijimo su laiku klausimu Bourdieu daug kuo panašus į Foucault; kai kuriuos judviejų panašumus galima tiesiogiai susieti su abiejų mokslo ir medicinos istorijos studijomis vadovaujant Canguilhemui (Bourdieu 1988e: 779). Pagrindiniai skirtumai atsiranda, kai Bourdieu, pasitelkęs lauko sampratą, istoriškai traktuoja protą.

[42] Apie intelektualų ir meno lauką žr. Bourdieu 1971a, 1975b, 1975c, 1983a, 1983d, 1988a; apie klasių erdvę ir klasės gyvenimo būdus žr. Bourdieu 1978b, 1984a, 1987b; apie kultūros gėrybes žr. Bourdieu 1980h, 1985d bei Bourdieu ir Delsaut 1975; apie religijos lauką žr. Bourdieu 1971b, 1987h, Bourdieu ir de Saint Martin 1982; apie mokslo lauką žr. Bourdieu 1981d, 1987e, 1990e; apie teisės lauką ir galios lauką Bourdieu žr. 1981a, 1986c, 1987g, 1989a bei Bourdieu ir de Saint Martin 1978, 1982, 1987; privačios namų statybos laukas nagrinėjamas Bourdieu ir kt. 1987 ir *Actes de la recherche en sciences sociales* 1990 m. kovo numerio straipsniuose.

Kiti Europos sociologijos centro atlikti lauko tyrimai *inter alia* apima komiškų knygų leidybos lauką (Boltanski 1975) ir vaikams skirtų knygų leidybos lauką (Chamboredon ir Fabiani 1977), Prancūzijos universiteto ir amžių sandūros intelekualų lauką (Charle 1983 ir 1990, Karady 1983, Fabiani 1989), Trečiosios respublikos valdžios lauką (Charle 1987) ir religijos (Grignon 1977), klasikinio laikotarpio humanitarinių ir gamtos mokslų (Heinich 1987), XVII a. literatūros (Viala 1983), „pagyvenusiųjų" vadovavimo (Lenoir 1978), valstiečių profsąjungų (Maresca 1983), socialinio darbo (Verdès-Leroux 1976, 1978), politinio atstovavimo (Champagne 1988, 1990) ir feministinių tyrimų Prancūzijoje (Lagrave 1990) laukus.

kaip ši sąvoka atsirado (amerikiečiams ji paprastai primena Kurto Lewino „lauko teoriją"), ką reiškia ir kokia jos teorinė paskirtis?

Nelabai mėgstu profesoriškus apibrėžimus, tad norėčiau iš pradžių trumpam nukrypti į šalį. Galėčiau čia nurodyti *Le métier de sociologue* (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973), didaktišką, vos ne mokyklinę knygą[43], kur vis dėlto išdėstyta keletas teorinių ir metodologinių principų, kurie leistų žmonėms suprasti, jog dauguma spragų arba trūkumų, dėl kurių man kartais priekaištaujama, iš tikrųjų yra sąmoningi atsižadėjimai ir apgalvoti pasirinkimai. Antai *atvirų sąvokų*[44] vartojimas yra būdas atsižadėti pozityvizmo – betgi tai neoriginalu. Kalbant tiksliau, tai nuolatinis priminimas, kad sąvokos apibrėžiamos tik sistemos požiūriu ir turi *empiriškai funkcionuoti kaip sistema*. Tokios sąvokos kaip *habitus*, laukas, kapitalas gali būti apibrėžtos, bet tik teorinės sistemos, kurioje jos yra, atžvilgiu, o ne skyrium.[45]

[43] Ši knyga (kurios vertimas dėl neaiškių su autorių teisėmis siejamų priežasčių daugelį metų buvo stabdomas ir visai neseniai išleistas Walterio de Gruytero) yra svarbiausia, norint suprasti Bourdieu sociologinę epistemologiją. Joje atskleidžiami pagrindiniai socialiniams mokslams „pritaikyto racionalizmo" principai, iliustruojant svarbiausius teiginius atrinktais tekstais (istorikų ir mokslo filosofų, Marxo, Durkheimo, Weberio, Mausso ir kitų sociologų). Knyga susideda iš trijų dalių, kur teoriškai aiškinamos trys stadijos, kurias Bourdieu, sekdamas prancūzų epistemologu Gastonu Bachelard'u, laiko svarbiausiomis kuriant sociologinį žinojimą ir kurias glaustai suformuluoja: „Faktai yra užkariauti [nutraukus santykius su sveiku protu], sukonstruoti ir patvirtinti (*les faits sont conquis, construits, constates*)" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 24). Vertą dėmesio kritinį įvadą į Bachelard'o filosofiją galite rasti Tiles 1984; žr. MacAllester 1991, kur pateikta Bachelard'o tekstų.

[44] Kritinių pastabų apie užbaigtumo arba tikslumo stokojančias Bourdieu sąvokas žr. DiMaggio 1979: 1467, Swartz 1981: 346–348, Lamont ir Lareau 1988: 155–158.

[45] Skirtumas tarp reliacionistinių arba „sisteminių sąvokų" (kurių pagrindas yra objekto teorinė problematika) ir „operacinių sąvokų", apibrėžiamų pragmatiškų reikalavimų ir empirinio įvertinimo apribojimų požiūriu, plačiau aiškinamas Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 53–54.

Tai atsako į dar vieną JAV man dažnai pateikiamą klausimą: kodėl nesuformuluoju jokių „vidurio lygmens dėsnių". Manau, kad tai pirmiausia patenkintų pozityvistinius lūkesčius, jų pavyzdys iš ankstesnių laikų galėtų būti Berelsono ir Steinerio (1964) knyga – smulkių dalinių socialinio mokslo nustatytų dėsnių kompiliacija. Mokslas neturėtų sau leisti tokio pobūdžio pozityvistinio malonumo. Mokslui priimtinos tik dėsnių sistemos (Duhemas tai seniai įrodė fizikoje, o vėliau Quine'as šią jo fundamentalią idėją išplėtojo).[46] Tai, kas tinka sąvokoms, pasakytina ir apie santykius, kurie įgauna savo reikšmę tik būdami santykių sistemoje. Taip pat dažnai taikau atitikmens analizę, o ne, sakykime, daugybinę regresiją, kadangi atitikmens analizė yra reliacionistinis duomenų analizavimo būdas, kurio filosofija tiksliai atitinka tai, kas, mano požiūriu, yra socialinė tikrovė. Tai būdas, „mąstantis" santykių požiūriu, ir būtent tai aš bandau daryti su lauko sąvoka.[47]

Mąstyti lauko požiūriu reiškia mąstyti *santykių požiūriu, reliacionistiškai*[48]. Reliacionistinis (o ne siauresnis „struktūralisti-

[46] Garsioji „Duhemo-Quine'o hipotezė" teigia, jog mokslas esąs sudėtinga sistema, susidurianti su empirine patirtimi kaip visuma: faktai paveikia ne bet kurį konkretų teiginį ar sąvoką, bet visą jų sudaromą sistemą.

[47] Atitikmens analizė yra faktorių analizės atmaina, sukurta „prancūzų duomenų analizės" mokyklos (J. P. Benzécri, Rouanet, Tabard, Lebart, Cibois), parengusios ir išplėtojusios priemones, įgalinančias analizuoti santykius remiantis statistika, kuria vis dažniau naudojasi Prancūzijos, Olandijos ir ypač Japonijos socialinių mokslų atstovai. Anglų kalba vertas dėmesio Greencare 1984 ir Lebart ir kt. 1984; neseniai SAS ir BMDP atitikimens analizę įtraukė į standartinius kompiuterių programų paketus.

[48] Bourdieu (1982a: 41–42) aiškina: „Mąstyti lauko požiūriu reiškia, kad reikia pakeisti visą įprastinį socialinio pasaulio matymą, kuris siejasi tik su regimais dalykais: individas, šis *ens realissimum*, su kuriuo mus sieja tam tikras pirmapradis ideologinis interesas; grupė, kurią tik iš pažiūros apibrėžia vien jos narių laikini arba ilgiau trunką formalūs ar neformalūs santykiai; ir netgi santykiai, suvokiant juos kaip *sąveikas*, t.y. kaip intersubjektyvias iš tikrųjų sužadintas sąsajas. Iš tiesų, kaip Newtono visuotinės traukos teorija galėjo būti sukurta tik priešinantis dekartiškajam realizmui, nenorėjusiam pripažinti jokio kito veikimo būdo kaip tik sankirtą, tiesioginį sąlytį, taip lauko sampratos prielaida yra atsisakymas realistiško

nis") mąstymo būdas yra, kaip aiškiai parodė Cassireris savo veikale *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1923), šiuolaikinio mokslo skiriamasis ženklas, nesunkiai įžvelgiamas tokiuose skirtinguose veikaluose, kaip antai rusų formalisto Tynianovo[49], socialinio psichologo Kurto Lewino, Norberto Eliaso ir struktūralizmo pradininkų antropologijoje, lingvistikoje ir istorijoje nuo Sapiro ir Jakobsono iki Dumézilio ir Lévi-Strausso – moksliniai darbai. (Paanalizavę pastebėsite, kad ir Lewinas, ir Eliasas, kaip ir aš, aiškiai remiasi Cassireriu, kad peržengtų Aristotelio substancializmą, kuriuo stichiškai persisunkęs socialinis mąstymas). Perfrazuodamas garsų Hegelio posakį, galėčiau pasakyti, jog *tai, kas tikra, reiškiasi santykiais:* socialinis pasaulis yra santykiai – ne agentų tarpusavio sąveikos arba individų tarpusavio ryšiai, o objektyvūs santykiai, egzistuojantys, pasak Marxo, „nepriklausomai nuo individualios sąmonės ir valios".

Analitiniu požiūriu lauką būtų galima apibrėžti kaip objektyvių santykių tarp pozicijų tinklą arba išsidėstymą. Šios pozicijos, jų egzistavimas ir determinuojantis poveikis jas užimantiems agentams arba institucijoms yra objektyviai apibrėžta, remiantis jų esama ir potencialia situacija (*situs*), galios (arba kapitalo) rūšių, kurių turėjimas lemia galimybes naudotis specifiniu pelnu, iš kurio lošiama lauke, pasidalijimo struktūroje, taip pat remiantis jų objektyviu santykiu su kitomis pozicijomis (dominavimu, subordinacija, homologija ir pan.).

Itin diferencijuotose visuomenėse socialinį pasaulį sudaro keletas tokių santykinai autonomiškų socialinių mikropasaulių, t.y. objektyvių santykių sričių, turinčių savo *specifinę ir neredukuojamą* logiką ir determinizmą. Pavyzdžiui, meno ar religijos

reprezentavimo, kuris *aplinkos* poveikį verčia laikyti tik sąveikos metu aktualizuojamo tiesioginio veiksmo poveikiu".

[49] Jurijus Tynianovas (1894–1943) kartu su Romanu Jakobsonu bei Vladimiru Proppu buvo vienas iš pagrindinių Rusijos formalistų mokyklos, palaikiusios struktūralistinio požiūrio taikymą literartūros ir kalbos tyrimuose, atstovų.

laukas, arba ekonomikos laukas, – visi laikosi specifinės logikos: meno laukas susidarė atsisakydamas arba apversdamas materialinės naudos dėsnį (Bourdieu 1983d), o ekonomikos laukas atsirado istoriškai susikūrus sričiai, kur, kaip įprasta sakyti, „biznis yra biznis", kur draugystės ir meilės santykiai iš principo yra pašalinti.

Norėdamas perteikti savąją lauko sampratą, dažnai lyginate jį su „žaidimu".

Iš tiesų galima atsargiai palyginti lauką su žaidimu *(jeu)*, nors kitaip nei šis, laukas nėra sąmoningo kūrybos veiksmo padarinys, o jo taisyklės arba, geriau pasakius, dėsningumai,[50] nėra aiškios ir kodifikuotos. Žaidėjai rungtyniauja dėl *laimėjimų (enjeux)*. Yra *į žaidimą investuotas kapitalas, illusio* (iš *ludus*, reiškiančio žaidimą): žaidėjai įsitraukia į žaidimą, vieni kitiems priešinasi, kartais nuožmiai, tik tokiu mastu, kiek jų nuomonės *(doxa)* apie žaidimą ir jo laimėjimą sutampa; jie juos pripažįsta neabejodami. Vien dėl paties žaidimo fakto, o ne susitarę, žaidėjai sutinka, jog žaidimą verta žaisti, jog jam verta eikvoti energiją, ir šis *jų susimokymas* yra jų rungtyniavimo pagrindas. Esama ir *kozirių*, kurių galia priklauso nuo lošimo: kaip kiekviename lošime kinta santykinė kortų vertė, taip skirtingų kapitalo rūšių (ekonominio, socialinio, kultūrinio, simbolinio) hierarchija skirtinguose laukuose esti skirtinga. Kitaip sakant, yra kortos, kurios galioja ir yra veiksmingos visuose laukuose – tai pagrindinės kapitalo rūšys – bet santykinę jų, kaip kozirių, vertę lemia kiekvienas laukas ir netgi to paties lauko būklės.

Taip yra dėl to, kad kapitalo rūšių vertė (pvz., graikų kalbos arba integralinio skaičiavimo mokėjimas) iš esmės priklauso nuo žaidimo egzistavimo, nuo lauko, kur šią kompetenciją galima panaudoti: kapitalo rūšys yra tai, kas tam tikrame lauke

[50] Apie skirtumą tarp žaidimo taisyklių ir žaidimo dėsningumų bei šių dviejų terminų struktūralistines dviprasmybes žr. Bourdieu 1986a ir 1990a: 30–41.

funkcionuoja ir kaip kovos priemonė, ir kaip laimėjimas; tai, kas to kapitalo savininkui suteikia galią, įtaką, taigi ir leidžia būti lauke svarbiam, užuot buvus tuo, į ką neatsižvelgiama. Ir nustatyti, kas yra laukas, kur jo ribos ir pan., bei nustatyti, kokios kapitalo rūšys jame veikia, kokios to veikimo ribos ir pan., tiriant empiriškai, yra tas pat. (Čia matome, kaip glaudžiai susijusios lauko ir kapitalo sąvokos.)

Lauko struktūrą nusako kas akimirką susiklostantys jėgos santykiai tarp žaidėjų. Kiekvieną žaidėją galima pavaizduoti turint priešais save krūvą žetonų. Visi jie skirtingų spalvų, kurių kiekviena atitinka tam tikrą jo turimo kapitalo rūšį, o nuo jų bendro skaičiaus ir sudėties, t.y. nuo kapitalo dydžio ir sandaros, priklauso žaidėjo *santykinė galia žaidime, jo pozicija* žaidimo erdvėje ir jo *strateginė orientacija į žaidimą*, tai, kas prancūziškai vadinama jo „lošimu", jo daugiau ar mažiau rizikingi arba atsargūs, tvarką griaunantys arba jai paklūstantys ėjimai. Dviejų vienodą bendrą kapitalą turinčių individų pozicijos ir dispozicijos („požiūriai") gali skirtis dėl to, kad vienas turi didelį ekonominį kapitalą ir nedidelį kultūrinį kapitalą, o kitas turi menką ekonominį kapitalą ir didelius kultūrinius turtus. Dar tiksliau kalbant, „žaidėjo" strategijos ir visa, kas apibrėžia jo „žaidimą", priklauso ne tik nuo jo kapitalo dydžio ir struktūros aptariamu momentu bei jų garantuojamų žaidimo laimėjimų (Huygensas kalbėjo apie *lusiones*, irgi kilusio iš *ludus*, objektyvioms tikimybėms žymėti), bet ir nuo jo kapitalo dydžio bei struktūros *evoliucijos*, t.y. nuo jo socialinės trajektorijos ir jo dispozicijų (*habitus*), susidariusių per ilgalaikius santykius su aiškiu objektyvių laimėjimų pasiskirstymu.

Bet tai ne viskas: žaidėjai gali žaisti tam, kad, remdamiesi nerašytomis žaidimo taisyklėmis ir žaidimo bei jo laimėjimų reprodukcijos prielaidomis, padidintų arba išsaugotų savo kapitalą, savo žetonų kiekį; tačiau jie gali įsitraukti į žaidimą ir dėl to, kad iš dalies arba visiškai pakeistų žaidimo vidaus taisykles. Pavyzdžiui, taikydami strategijas, turinčias nuvertinti

tą kapitalo formą, kuria grindžiama jų priešininkų galia (pvz., ekonominio kapitalo), ir sureikšminti savo turimas preferencines kapitalo rūšis (pvz., teisinis kapitalas),[51] jie gali stengtis pakeisti santykinę įvairių spalvų žetonų vertę, pakeisti įvairių kapitalo rūšių santykį. Galios lauke kovos gana dažnai esti būtent tokio pobūdžio, ypač tada, kai siekiama paimti valstybės valdžią, t.y. įgyti galią valdyti ekonominius bei politinius išteklius, leidžiančią valstybei daryti įtaką visiems žaidimams ir juos reglamentuojančioms taisyklėms.

Ši analogija aiškiai parodo sąsajas tarp svarbiausių jūsų teorijos sąvokų, tačiau nepasako, kaip nustatomas lauko buvimas ir lauko ribos.

Lauko ribų klausimas yra itin keblus jau vien dėl to, kad *iš jo yra lošiama pačiame lauke*, ir dėl to jokio *a priori* atsakymo negali būti. Lauko dalyviai, tarkime, ekonomikos firmos, aukštosios mados kūrėjai arba rašytojai, nepaliaujamai stengiasi atsiskirti nuo savo artimiausių varžovų, kad sumažintų konkurenciją ir įgytų monopolį tam tikrai lauko daliai. (Turėčiau nedelsdamas pataisyti šį sakinį dėl jo teleologinio šališkumo, to paties šališkumo, dėl kurio man priekaištauja tie, kurie aiškina, jog mano kultūrinės veiklos analizė remiasi skirtingumo ieškojimu. Skirtingumas yra kuriamas, bet nėra skirtingumo *ieškojimo* rezultatas. Daugelis agentų – turiu mintyje, pavyzdžiui, Gustave'ą Flaubert'ą – kuriems būti tam tikrame lauke reiškia *eo ipso* skirtis, išsiskirti, būti kitokiam, išreikšti savo kitoniškumą, paprastai turėtų būti pašalinti iš lauko vos į jį patekę dėl savo savybių, kurios čia nėra priimtinos.) Jų pastangos įdiegti tą ar kitą meistriškumo, narystės kriterijų įvairiomis aplinkybėmis gali būti daugiau arba mažiau sėkmingos. Taigi lauko ribas galima nustatyti tik empiriškai tiriant. Tik labai retais atvejais jos įgau-

[51] Pavyzdžių, iliustruojančių stiprėjantį konfliktą tarp teisinio ir ekonominio kapitalo, susijusių su naujų teisės profesijų (ypač „bankroto ekspertų") atsiradimu, žr. Dezalay 1989.

na teisinių apribojimų formą (pvz., *numerus clausus),* tačiau visuomet yra nužymėtos daugmaž institucionalizuotų „barjerų, kuriuos reikia įveikti, norint patekti į lauką".

Lauką galima įsivaizduoti kaip erdvę, kur pasireiškia lauko veikimas, ir dėl to tai, kas atsitinka kiekvienam į šią erdvę patekusiam objektui, negali būti paaiškinama vien objektui būdingomis savybėmis. Lauko ribos yra ten, kur baigiasi lauko veikmė. Dėl to kiekvienu atveju reikia įvairiais būdais nustatyti, kur šie statistiškai aptinkami poveikiai silpsta. Negalima empiriškai tirti primestinai sukonstruoto lauko. Aš, pavyzdžiui, labai abejoju, ar kurios nors Amerikos valstijos arba Prancūzijos regiono kultūrinių draugijų (chorų, teatro trupių, skaitytojų klubų ir pan.) visuma sudarytų lauką. Priešingai, Jerry'is Karabelas (1984) teigia, jog daugumą Amerikos universitetų sieja objektyvūs ryšiai, taigi šių (materialių ir simbolinių) santykių struktūra daro poveikį kiekvienam iš jų. Panašiai ir laikraščiai: Michaelas Schudsonas (1978) parodo, jog neįmanoma suprasti, kaip žurnalistikoje atsirado moderni „objektyvumo" idėja, nesuvokiant, kad ją ėmė skleisti laikraščiai, kuriems rūpi respektabilumas, reikalaujantis skirti „žinias" nuo bulvarinių laikraščių „istorijų". Tik studijuojant kiekvieną iš šių sričių galima nustatyti, kaip būtent jos yra sudarytos, kur jų pabaiga, kas į jas patenka, o kas ne, ir ar išvis visa tai yra laukas.

Kokių jėgų skatinamas laukas veikia ir keičiasi?

Lauko kitimo principas susijęs su jo struktūros forma ir visų pirma su atstumu, atotrūkiais, asimetrijomis tarp įvairių konkrečių tarpusavyje konfrontuojančių jėgų. Lauke veikiančios jėgos apibrėžia specifinį kapitalą ir taip sukuria reikšmingiausius skirtumus – ir dėl to tyrėjui yra svarbios. *Kapitalas egzistuoja ir funkcionuoja tik per santykius su lauku ir niekaip kitaip.* Jis suteikia galią valdyti lauką, materialius ar įdaiktintus gamybos arba reprodukcijos įrankius, kurių pasiskirstymas ir sudaro pačią lauko struktūrą, bei įprastinį lauko veikimą apibrėžiančius

dėsningumus ir taisykles, o jų dėka ir galią valdyti jame sukuriamą pelną.

Laukas, kaip potencinių ir aktyvių jėgų erdvė, yra taip pat ir *kovų*, siekiant išlaikyti arba pertvarkyti šių jėgų išsidėstymą, *laukas*. Maža to, laukas, būdamas objektyvių santykių tarp pozicijų struktūra, grindžia ir lemia strategijas, kurias šiose pozicijose esantieji, naudodami kiekvienas atskirai arba išvien, siekia išsaugoti arba pagerinti savo poziciją ir savo pačių rezultatams primesti palankiausią hierarchijos nustatymo principą. Agentų strategijos priklauso nuo jų pozicijos lauke, t.y. nuo padėties, pasidalijant specifinį kapitalą ir nuo jų lauko suvokimo, kuris priklauso nuo jų vietos *lauke* nulemto požiūrio *į lauką*.[52]

Kuo skiriasi laukas nuo, pavyzdžiui, Luhmanno aparato arba sistemos teorijos?

Esminis skirtumas: kovos, vadinasi, istoriškumas. Aš esu labai nusiteikęs prieš aparato sąvoką, kuri man atrodo esanti „pesimistinio funkcionalizmo" Trojos arklys: aparatas yra pragaro mašina, užprogramuota įvykdyti tam tikrus tikslus, nesvarbu kokius, kada ar kur.[53] (Ši sąmokslo iliuzija, mintis, esą viskas socialiniame pasaulyje nutinka per blogą valią, persekioja kritinę socialinę mintį.) Mokymo sistema, valstybė, bažnyčia, politinės partijos arba sąjungos yra ne aparatai, o laukai. Lauke agentai arba institucijos be paliovos kovoja pagal

[52] Bourdieu stengiasi pabrėžti netolydumą tarp socialinio lauko ir magnetinio lauko, taigi ir tarp sociologijos bei redukcionistinės „socialinės fizikos": „Sociologija nėra mechanikos skyrius, o socialiniai laukai yra jėgų, bet sykiu ir kovų, kuriomis siekiama pertvarkyti arba išsaugoti šiuos jėgų laukus, laukai. O santykis, praktinis arba refleksyvus, kurį agentai užmezga žaisdami, yra dalelė žaidimo ir gali būti jo transformavimo pagrindas" (Bourdieu 1982a: 46).

[53] „Kaip laisvas ir šiek tiek formalizuotas žaidimas, laukas nėra mechanizmas, paklūstantis kvazimechaninei *disciplinos* logikai, galinčiai paversti visus veiksmus tik *vykdymu*" (Bourdieu 1990b: 88). Trumpą Althusserio „teisės mechanizmo" sąvokos kritiką žr. Bourdieu 1987g: 210–212.

šios žaidimo erdvės dėsningumus ir joje galiojančias taisykles (o tam tikromis aplinkybėmis – ir dėl pačių taisyklių), turėdami nevienodą galią, vadinasi, ir nevienodą sėkmės tikimybę pasisavinti specifinius žaidimo laimėjimus. Dominuojantieji tam tikrame lauke dėl savo padėties gali priversti jį funkcionuoti jų naudai, tačiau jie visuomet turi susidurti su tų, kuriems viešpatauja, pasipriešinimu, reikalavimais, „politiniais" arba kitokiais nesutarimais.

Tačiau tam tikromis istorinėmis aplinkybėmis, kurias reikia empiriškai išnagrinėti, laukas gali imti funkcionuoti kaip aparatas.[54] Kai viešpataujantieji įstengia ir geba numalšinti ir užgniaužti tų, kuriems viešpatauja, pasipriešinimą ir reakcijas, tuomet judama tik iš viršaus į apačią, ir galiausiai dėl dominavimo kova ir dialektika lauke išnyksta. Istorijos esama tik tuomet, kai žmonės maištauja, priešinasi, veikia. Totalitarinės institucijos – beprotnamiai, kalėjimai, koncentracijos stovyklos – arba diktatoriškos valstybės yra pastanga institucionalizuoti istorijos pabaigą. Taigi aparatai yra ribinis atvejis, laikytinas patologine lauko būkle. Bet yra riba, kuri netgi esant represyviausiam „totalitariniam" režimui faktiškai niekada neperžengiama.[55]

[54] Priešingos evoliucijos, nuo aparato iki lauko, istorinių pavyzdžių žr. Fabiani (1989: 3 sk.) apie XIX a. pabaigos prancūzų filosofiją ir Bourdieu (1987i) apie impresionistinės tapybos atsiradimą.

[55] Aparato sąvoka taip pat sudaro sąlygas išvengti galinčių jame veikti ir priverstų jį veikti socialinių agentų veiklos klausimo, nuo kurio negali išsisukti lauko analizė, kadangi „laukas gali funkcionuoti tik tada, kai esama individų, socialiai nusiteikusių atsakingai elgtis, rizikuoti savo pinigais, savo laiku, kartais savo garbe arba savo gyvenimu, toliau tęsti žaidimus ir gauti jo žadamą naudą" (Bourdieu 1982a: 46; žr. taip pat Bourdieu meno lauko istorinės genezės, kaip „anomijos institucionalizacijos" estetikos srityje, analizę).

Išgalvotą aparato sąvokos pobūdį Bourdieu (1988i) toliau pabrėžia, kritikuodamas „totalitarizmo" sąvoką, sumanytą ir išplėtotą prancūzų politinių teoretikų, tokių kaip Hannah Arendt sekėjai Lefortas ir Castoriadis. Anot Bourdieu, pati „totalitarizmo" sąvoka esanti tai, ką Kennethas Burke'as pavadintų „laikina priedanga", slepiančia tikrovę, visaip sovietinio

Sistemų teorija iš tiesų turi nemažai išorinių panašumų į lauko teoriją. Nesunku „nuorodos į save" arba „savęs organizavimo" sąvokas vėl išversti į tai, ką aš apibrėžiu kaip autonomijos sąvoką: iš tiesų abiem atvejais diferenciacijos ir autonomizacijos procesai vaidina lemiamą vaidmenį. Vis dėlto šios dvi teorijos skiriasi iš esmės. Pirma, lauko sąvoka pašalina funkcionalizmą ir organicizmą: tam tikro lauko produktai gali būti sisteminiai ir nebūdami sistemos rezultatai, o ypač sistemos, kuriai būdinga bendros funkcijos, vidinis nuoseklumas ir savireguliacija – štai kiek daug sistemų teorijos postulatų reikia atmesti. Jeigu iš tikrųjų, pavyzdžiui, literatūros arba meno lauke galimybių erdvę sudarančias padėtis galima būtų traktuoti kaip sistemą, tai jos sudaro skirtumų sistemą, skirtingų ir antagonistinių savybių, kurios išsirutulioja ne iš savo pačių vidinio judėjimo (kaip verčia manyti nuorodos į save principas), bet per vidinius gamybos lauko konfliktus. Laukas yra galios – ne tik reikšmės – santykių vieta ir kovų dėl jo transformavimo, taigi ir nesiliaujančios kaitos, vieta. Koherencija, kurią galima įžvelgti esant tokiai lauko būklei, jo akivaizdi orientacija į bendrą funkciją (Prancūzijos *Grandes écoles* atveju reprodukuoti galios lauko struktūrą; žr. Bourdieu 1989a), yra atsiradę iš konflikto ir konkurencijos, o ne iš tam tikros imanentiškos struktūros saviraidos.[56]

---

tipo visuomenėse slopintus socialinius nesutarimus, lygiai kaip Liudviko XIV absoliutinės monarchijos laikais, „aparatas iš tiesų slepia kovų, kuriose turi dalyvauti ir tas, kam priklauso ‚absoliuti valdžia', lauką" (Bourdieu 1981c: 307). Tuo pat metu Bourdieu (1981a) išryškino priešingas politikos lauko funkcionavimo tendencijas, kur įvairūs su nustelbtųjų klasių kultūrinio kapitalo stygiumi susiję veiksniai paprastai skatina politinio kapitalo koncentraciją, taigi ir kairiųjų partijų posūkį prie mechaniško funkcionavimo. Žr. Verdès-Leroux 1981 ir Pudal 1988, 1989, kur analizuojama Prancūzijos komunistų partija, kritiškai vertinanti su „totalizmu" susijusias ir priešingas tendencijas bei jas įgyvendinti tinkančių narių socialinį formavimą.

[56] Būtinumas, kurį išreiškia lauko struktūra ir veikimas, yra „istorinio progresyvios kultūrinės kūrybos proceso, kuris nepaklūsta nei planui, nei

Antras svarbus skirtumas yra tai, kad laukas neturi dalių, komponentų. Kiekviena lauko dalis turi savo logiką, taisykles ir dėsningumus, o kiekviena lauko (tarkime, literatūrinės kūrybos laukas) padalijimo pakopa yra tikrai kokybinis šuolis (pavyzdžiui, kai iš literatūros lauko lygmens leidžiatės į romano arba teatro laukų lygmenis).[57] Kiekvienas laukas yra potencialiai atvira žaidimo erdvė, kurios ribos kinta ir yra pačiame lauke vykstančių kovų laimėjimas. Laukas yra nežinia kieno pramanytas žaidimas, daug sudėtingesnis ir nestabilesnis už bet kokį žaidimą, kurį būtų galima sugalvoti. Tačiau norint išsiaiškinti iki galo, kas skiria lauko ir sistemos sampratas, reikia priversti jas veikti ir palyginti jų sukuriamus empirinius objektus.[58]

Trumpai paaiškinkite, kaip atliekamas lauko tyrimas ir kokie yra būtini tokios analizės veiksmai.

Lauko analizė apima tris būtinus ir tarpusavyje susijusius dalykus (Bourdieu 1971d). Pirmiausia reikia išanalizuoti lauko padėtį galios lauko atžvilgiu. Menininkų ir rašytojų atveju (Bourdieu 1983d) mes pastebime, kad literatūros laukui galios lauke tenka to, kuriam dominuojama, pozicija. (Paprastai ir ne

---

sunkiai suprantamam imanentiškam Protui, nei atsitiktinumui, padarinys" (Bourdieu 1989a: 326). Luhmanno teisės, kaip sistemos, samprata trumpai aptariama Bourdieu 1987g: 212; apie Bourdieu ir Luhmanno metodinį palyginimą žr. Cornelia Bohn (1991) *Habitus und Kontext*.

[57] Lauko sąvoka gali būti nusakomi skirtingų lygmenų dariniai: universitetas (Bourdieu 1988a), visos disciplinos arba humanitarinių mokslų fakultetas; gyvenamųjų namų statybos ekonomikoje (Bourdieu 1990c) – rinka, kurią sudaro visi namų statytojai, arba individuali statybos firma, „laikoma santykiškai autonomišku vienetu".

[58] Palyginkime, pavyzdžiui, kaip Bourdieu (1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu ir Christin 1990) teoriškai aiškina būsto statybos pramoninio sektoriaus, kaip ekonomikos lauko, vidinę dinamiką ir jo sąveikas su kitais laukais (ypač biurokratijos lauku, t.y. valstybe), su Luhmanno (1982) ir Parsonso bei Smelserio (1956) abstrakčiu teorizavimu apie sienas, skiriančias ekonomiką nuo kitų formalių posistemių.

visai tiksliai kalbant, menininkai ir rašytojai, arba plačiau – intelektualai, yra „dominuojančios klasės nustelbtoji frakcija", kuriai dominuojama.) Antra, reikia atvaizduoti objektyvią dėl teisėtos specifinės valdžios formos rungtyniaujančių agentų arba institucijų pozicijų santykių struktūrą. Ir trečia, reikia išanalizuoti agentų *habitus*, skirtingas dispozicijų sistemas, kurias jie įgijo internalizavę apibrėžtą socialinę ir ekonominę padėtį ir kurioms tam tikra trajektorija šiame lauke gali būti daugmaž palanki realizuotis.

Pozicijų laukas metodologiniu požiūriu yra neatskiriamas nuo nuostatų arba požiūrių *(prises de position) lauko*, t.y. nuo struktūruotos agentų veiklos būdų ir išraiškos sistemos. Abi, ir objektyvių pozicijų, ir nuostatų, erdvės turi būti analizuojamos kartu, traktuojant jas, pasak Spinozos, kaip „dvi to paties sakinio interpretacijas". Vis dėlto esant pusiausvyrai, ir toliau *pozicijų erdvė linksta valdyti požiūrių erdvę*. Antai perversmai mene įvyksta pakitus galios santykiams, sudarantiems erdvę meninių pozicijų, kurios pačios yra galimos susidūrus griaunamosioms kūrėjų intencijoms su auditorijos lūkesčiais, taigi pakitus santykiams tarp intelektualų lauko ir galios lauko (Bourdieu 1987i). Tai, kas tinka meno laukui, pasakytina ir apie kitus laukus: galima pastebėti tokį pat „atitikimą" tarp pozicijų akademiniame lauke 1968 metų gegužės išvakarėse ir įvairių šių įvykių protagonistų politinių nuostatų, kaip parodau *Homo Academicus*, arba tarp objektyvios bankų pozicijos ekonomikos lauke ir jų naudojamų reklamos bei personalo valdymo strategijų ir t.t.

Kitais žodžiais tariant, laukas yra svarbiausias tarpininkas tarp jame dalyvaujančiųjų veiklos ir socialinių bei ekonominių aplinkos sąlygų.

Pirma, determinuojančios išorės sąlygos tam tikrame lauke esančių agentų (intelektualų, menininkų, politikų arba statybos kompanijų) niekados neveikia tiesiogiai, bet veikia juos tik

įsiterpiant specifinėms lauko formoms ir veiksniams, po *restruktūravimo*, kuris yra tuo svarbesnis, kuo autonomiškesnis laukas, t.y. kuo jis pajėgesnis primesti savo specifinę logiką, sukauptą jo konkrečios istorijos rezultatą. Antra, galime pastebėti daugybę struktūrinių ir funkcinių *atitikimų* tarp filosofijos lauko, politikos lauko, literatūros lauko ir t.t. ir socialinės erdvės struktūros (arba klasės struktūros): kiekvienas turi dominuojančiuosius ir tuos, kuriems dominuojama, kiekviename vyksta kovos dėl uzurpacijos ir atsiskyrimo, visi turi savo reprodukcijos mechanizmus ir t.t. Tačiau kiekviena iš šių ypatybių kiekviename lauke įgauna specifinę neredukuojamą formą (atitikimą galima apibrėžti kaip skirtybių panašumą). Dėl to kovos, tarkime, vykstančios filosofijos lauke, visuomet esti nulemtos ir linkusios funkcionuoti pagal dvigubą logiką, kadangi yra apimamos galios lauko. Jos sukelia politinių padarinių ir atlieka politines funkcijas dėl pozicijos atitikimo tarp tam tikro filosofinio varžovo bei tam tikros politinės arba socialinės grupės bendrame socialiniame lauke.[59]

[59] „Specifinė ideologinė kultūros kūrimo lauko funkcija atliekama tarsi automatiškai, remiantis atitikimu tarp kultūros kūrimo lauko, išsidėsčiusio aplink ortodoksijos ir heterodoksijos priešpriešą, ir klasių kovų, kuriomis siekiama išlaikyti arba sugriauti simbolinę tvarką, lauko struktūrų [...] Dviejų laukų atitikimas lemia kovas dėl specifinių tikslų autonomiškame lauke, kad sukurtų *švelnesnes* ideologinių kovos tarp klasių formas" (Bourdieu 1979b: 82).

Bourdieu simbolinio dominavimo teorijos ašis yra pažiūra, esą klasinė nelygybė ideologiškai įteisinama (arba „natūralizuojama") nustatant atitikimą, kuris gali būti tik tarp sistemų. Tad nebūtina, kad kultūros kūrėjai sąmoningai stengtųsi slėpti arba tarnauti dominuojančiųjų interesams – iš tiesų kultūros „sociodicėja" yra veiksmingesnė, kai esti priešingai. Tiktai nuoširdžiai kaip specialistai, siekiantys savo specifinių interesų simbolinėje kūryboje, intelektualai *taip pat* įteisina klasės poziciją: „Ideologijų struktūra ir jų būdingiausios funkcijos priklauso nuo socialinių jų sukūrimo ir išplitimo sąlygų, t.y. nuo funkcijų, kurias jos atlieka *pirmiausia specialistams*, konkuruojantiems dėl kompetencijos tam tikru klausimu (religijos, meno ir pan.) monopolio, ir *tik po to ir tarp kitko* nespecialistams" (Bourdieu 1979b: 81–82).

Trečia bendra laukų savybė yra ta, kad jie yra *santykių sistemos, nepriklausomos nuo šiais santykiais apibrėžiamų grupių.* Kai kalbu apie intelektualų lauką, puikiai žinau, kad šiame lauke aš rasiu „daleles" (leiskite man akimirkai dėtis, jog nagrinėjame fizikinį lauką), kurios tarsi magnetiniame lauke yra veikiamos traukos, stūmos ir pan. jėgų. Kai tik kalbu apie lauką, mano dėmesį prikausto šios objektyvių santykių sistemos pirmumas pačių dalelių atžvilgiu. Galėtume, laikydamiesi garsaus vokiečių fiziko formuluotės, sakyti, jog individas, kaip ir elektronas, yra *Ausgeburt des Felds:* jis arba ji tam tikru atžvilgiu yra lauko emanacija. Tas arba kitas konkretus menininkas, tas arba kitas intelektualas *yra toks* vien dėl to, kad egzistuoja intelektualų arba meno laukas. (Tai labai svarbu padedant išspręsti amžinąjį klausimą, kurį meno istorikai nuolatos kelia, būtent, nuo kada amatininkas tampa menininku? Taip suformuluotas šis klausimas beveik neturi prasmės, kadangi perėjimas vyksta laipsniškai, pagrečiui rutuliojantis meno laukui, kuriame gali atsirasi ir būti tai, kas panašu į menininką.)[60]

Lauko sąvoka primena mums, kad tikrasis socialinio mokslo objektas yra ne individas, vis dėlto aiškinti lauką įmanoma tik individų dėka, nes statistinei analizei reikalinga informacija paprastai būna susijusi su individais ir institucijomis. Tyrimo veiksmai pirmiausia turi būti nukreipti į lauką. Tatai nereiškia, jog individai tėra „iliuzijos", kad jų nėra: jie egzistuoja ne kaip biologiniai individai, atlikėjai arba subjektai, o kaip

---

Apie tai, kaip pasiekiama atitikimo su klasės santykių struktūra ir kokius tai sukelia padarinius, žr. Bourdieu ir Delsaut 1975 apie aukštąją madą, Bourdieu 1980a apie skonius teatre ir mene, Bourdieu 1988b apie filosofiją ir Bourdieu 1989a apie elitines mokyklas.

[60] Bourdieu meno lauko istorinio formavimosi XIX a. pabaigoje Prancūzijoje ir su juo susijusio modernaus menininko „atradimo" analizė yra pagrindinė greitai pasirodysiančios knygos *The Economics of Cultural Goods* dalis. Išankstinius metmenis žr. Bourdieu 1971a, 1971c, 1971d, 1983d, 1988d. Glaustai jo estetikos ir meno sociologija išdėstyta Bourdieu 1987d; keletas šių straipsnių yra Bourdieu spaudai rengiamame rinkinyje.

agentai, kurie socialiai suvokiami kaip veiklūs ir veikiantys nagrinėjamame lauke, kadangi turi reikiamas savybes, leidžiančias jiems būti veiksmingiems, sukelti šiame lauke padarinius. Būtent lauko, kuriame jie skleidžiasi, pažinimas leidžia geriausiai perprasti jų ypatingumo priežastis, jų *požiūrį* arba poziciją (lauke), nuo kurios priklauso jų ypatingas pasaulio (ir paties lauko) suvokimas ir konstravimas.

Taip yra dėl to, kad kiekvienas laukas už teisę jame dalyvauti nustato tarsi „stojamąjį mokestį", ir taip atrenkami vieni, o ne kiti agentai.

Tam tikros žmonių savybės yra ir pagrindas, ir teisė patekti į lauką. Vienas iš tyrimo tikslų yra įvardyti šias savybes, tas reikšmingas savybes, t.y. *specifinio kapitalo* formas. Savotiškas hermeneutinis ratas: norint paaiškinti lauką, reikia įvardyti jame veikiančio specifinio kapitalo formas, o norint paaiškinti specifinio kapitalo formas, reikia perprasti specifinę lauko logiką. Tai begalinis gana ilgo ir sunkaus tyrimo proceso judesys ten ir atgal.[61]

Sakyti, kad lauko struktūrą – atkreipkite dėmesį, jog aš pamažu vis tikslinu *negalutinį* sąvokos apibrėžimą – nusako specifinių jame veikiančio kapitalo formų pasiskirstymo struktūra, reiškia, kad, teisingai suprasdamas kapitalo formas, aš galiu atskirti viską, ką reikia diferencijuoti. Pavyzdžiui, vienas iš principų, kuriais grįstas mano darbas apie intelektualus, yra tas, kad nepakanka tenkintis aiškinamuoju modeliu, negalinčiu diferencijuoti žmonių – arba geriau būtų sakyti, pozicijų – kurie, kaip kužda mums kasdienė nuojauta, yra gana skirtingi. Tokiu atveju reikėtų ieškoti, kokių leidžiančių diferencijuoti

[61] Išsamią šio „hermeneutinio rato", per kurį atitinkamų individų arba institucijų populiacija ir veikiantis kapitalas arba kapitalo formos yra tiksliai apibrėžiamos, iliustraciją žr. Bourdieu analizę, atskleidžiančią Prancūzijos vyriausybės būsto statybos politiką aštuntojo dešimtmečio viduryje (Bourdieu ir Christin 1990, ypač 70–81).

kintamųjų buvo nepaisyta. (Tarp kitko: kasdienė nuojauta tikrai verta dėmesio; tiktai analizuojant vadovautis nuojautomis reikia sąmoningai ir racionaliai bei empiriškai tikrinti jų validumą[62], o daugelis sociologų remiasi jomis nesąmoningai, kurdami savotiškas dualistines tipologijas, tokias kaip *Homo Academicus* pradžioje mano kritikuojami „universalūs" ir „vietiniai" intelektualai.) Čia nuojauta klausia: „Iš kur atsiranda skirtumas?"

Paskutinė kritinė pastaba: *socialiniai agentai nėra* išorės jėgų mechaniškai stumdomos ir traukomos *„dalelės"*. Tiesą sakant, jie yra kapitalo savininkai ir, priklausomai nuo jų trajektorijos ir pozicijos lauke, kurią lemia jų įnešamas kapitalas (jo dydis ir struktūra), uoliai siekia išsaugoti arba pakeisti kapitalo paskirstymą. Suprantama, viskas yra nepalyginamai sudėtingiau, bet, manding, šis bendras teiginys tinka visai socialinei erdvei, nors ir nereiškia, kad visi smulkūs kapitalo savininkai būtinai yra revoliucionieriai, o visi stambaus kapitalo savininkai savaime yra konservatyvūs.

Sutikime, kad socialinis pasaulis, bent jau pažangios visuomenės, yra sudarytas iš daugelio atskirų laukų, turinčių ir nekintamų savybių (tai pagrindžia bendrosios laukų teorijos idėją), ir įvairių jų specifinės logikos bei istorijos nulemtų kintamų savybių (dėl to kiekvienai iš jų reikia genetinės ir lyginamosios analizės). Kaip šie skirtingi laukai susiję vienas su kitu? Kokia yra jų išraiškos bei skirtingos įtakos prigimtis?

Skirtingų laukų santykių klausimas yra be galo sudėtingas. Į šį klausimą aš paprastai neatsakau, kadangi jis per sunkus, ir

[62] „Anaiptol nebūdamas, kaip kai kurie ‚epistemologinio lūžio' atstovai norėtų įtikinti, tam tikras įžanginis ir drauge galutinis veiksmas, tiesioginės intuicijos atsisakymas yra galutinis rezultatas ilgo dialektinio proceso, kur empiriniu veiksmu paversta intuicija pati save analizuoja ir verifikuoja arba falsifikuoja, keldama naujas, vis tvirčiau grindžiamas hipotezes, kurias savo ruožtu peržengs jų išryškintos problemos, nesėkmės ir lūkesčiai" (Bourdieu 1988a: 7).

esama rizikos, jog mano pasakyti santykiškai paprasti dalykai gali vėl paskatinti analizuoti tokiais būdais, nusakomais sąvokomis „atvejis" ir „išraiška" bei leidusiais kai kuriems marksistams retoriškai spręsti tik empiriškai nagrinėtinas problemas. Iš tiesų aš manau, jog *tarp laukų nesama jokių tarpusavio santykių viršistorinių dėsningumų* ir kad kiekvieną istorijos atvejį turime nagrinėti atskirai. Suprantama, sunku būtų tvirtinti, kad išsivysčiusiose kapitalistinėse visuomenėse ekonomikos laukas nedaro ypač stiprios įtakos. Tačiau negi dėl šios priežasties turėtume sutikti su teiginiu apie jo (visuotinę) „galutinę lemiamą įtaką". Manau, pavyzdys iš mano atliktų meno lauko tyrimų parodys, koks painus šis klausimas.

Nagrinėdami šį klausimą istoriškai, pastebime, kad viskas prasidėjo nuo *quattrocento* (italų ankstyvojo Renesanso laikotarpis, XV a.), kuris leido meno laukui XIX a. tapti autonomiškam. Nuo tada menininkai nebepriklauso nuo rėmėjų ir globėjų reikalavimų ir paliepimų, yra laisvi nuo valstybės ir akademijų ir t.t. Daugelis jų ima kurti savo pačių ribotai rinkai, kur veikia tam tikra atidėtoji ekonomika (Bourdieu 1983d, 1987i). Viskas verstų tikėti, jog judėjimas autonomijos link yra negrįžtamas ir nenumaldomas, o menas ir menininkai visiems laikams išsilaisvino iš išorės jėgų. Tačiau ką mes regime šiandien? Grįžusius mecenatus, tiesioginę priklausomybę, valstybę, pačias brutaliausias cenzūros formas ir netikėtą grįžimą prie linijinio ir neapibrėžto automatizacijos proceso idėjos. Pažvelkime, kas atsitiko tokiam tapytojui, kaip Hansas Haacke, kuris meninėmis priemonėmis nagrinėja brovimąsi į meninės kūrybos autonomiškumą.[63] Guggenheimo muziejuje jis išstatė paveikslą, vaizduojantį Guggenheimų šeimos finansinių išteklių ištakas. Dėl to muziejaus direktoriui neliko nieko kita, kaip tik atsistatydinti arba būti atleistam steigėjų, arba apsijuokti

[63] Haacke's kūrybos sociologinę reikšmę pabrėžia Howardas Beckeris ir Johnas Waltonas (1986).

menininkų akyse, atsisakius eksponuoti paveikslą. Šis menininkas grąžino menui jo paskirtį, ir kaipmat kilo nemalonumų. Taigi paaiškėja, kad menininkų įgyta autonomija, iš pradžių susijusi su jų darbo turiniu bei forma, buvo neišvengiama: prisiskirdami sau absoliutų formos įvaldymą, nors ir ne mažiau absoliučiai dėl to išsižadėdami funkcijos, menininkai neišvengiamybę nepagrįstai laikė savo nuopelnu. Kai tik jie ryžtasi vykdyti kitokią, negu jiems yra skyręs meno laukas, paskirtį, t.y. paskirtį neturėti jokios socialinės paskirties („menas vardan meno"), vėl paaiškėja jų autonomijos ribos.

Tai tik vienas, bet vertingas pavyzdys, primenantis, jog santykiai tarp laukų – šiuo atveju tarp meno ir ekonomikos laukų – nėra nubrėžiami visiems laikams, netgi turint omenyje bendriausias jų raidos tendencijas. Lauko sąvoka neteikia galutinių atsakymų į visus galimus klausimus, kaip viską reikiamai paaiškinti pretenduojančios „teoriškos teorijos" grandiozinės sąvokos. Jos didžiausia vertė, bent jau mano akimis, yra tai, kad ji iškelia tokį konstravimo būdą, kurį reikia kaskart iš naujo permąstyti. Ji verčia mus *kelti* klausimus: kokios yra analizuojamo pasaulio ribos, kaip jis „išreiškiamas", kam ir kokiu mastu ir pan. Jos siūloma nuosekli pasikartojančių klausimų sistema gelbsti mus nuo teorinio pozityvistinio empirizmo vakuumo ir nuo empirinės pernelyg teorizuoto diskurso tuštumos.

Paskutiniajame *Actes de la recherche en sciences sociales* (1990 m. kovas) numeryje, skirtame „Gyvenamųjų namų statybos ekonomikai", t.y. socialinėms sritims, į kurias reikia atsižvelgti, norint suprasti šios ypatingos ekonominės gėrybės, kokia yra šeimos būstas, gamybą ir cirkuliaciją, jūs analizavote valstybės programas, kurios šiuo atveju daro tiesioginę įtaką ekonomikos rinkos funkcionavimui. Taip atsirado teorijos apie valstybę, kaip tam tikrą metalauką,[64] apmatai.

[64] Valstybės vaidmens būsto statybos ekonomikoje analizę galima rasti Bourdieu 1990b bei Bourdieu ir Christin 1990. Bourdieu pirmasis knygoje

Iš tiesų, man atrodo, kad labiau pasigilinę į tai, kas vyksta viduje to, kas vadinama „valstybe", jūs iškart pripažinsite neegzistuojant daugumą *mokslinių* problemų, kurias vis kelia mokslininkai, kabinetiniai marksistai ir kiti spekuliatyvūs sociologai, dėl valstybės, šios kvazimetafizinės sąvokos, kurią reikia susprogdinti, idant, kaip kitomis aplinkybėmis yra sakęs Edmundas Husserlis, „priartėtume prie pačių daiktų". Turiu galvoje teorinę alternatyvą tarp „atitikimo" (arba priklausomybės) ir „autonomijos". Ši alternatyva remiasi prielaida, jog valstybė yra tiksliai apibrėžta, turinti aiškias ribas ir vieninga tikrovė, santykiaujanti su aiškiai įvardytais ir apibrėžtais išorės veiksniais (pavyzdžiui, Vokietijoje, apie kurią buvo tiek daug prirašyta dėl garsaus *Sonderweg*, su tradicine junkerių žemvaldžių aristokratija arba pasiturinčia pramonės buržuazija, arba Anglijoje su miesto buržuazija ir netituluota kaimo diduomene). Iš tiesų konkrečiai susiduriame su visuma administracinių arba biurokratinių laukų (jie dažnai įgauna empirinį komisijų, biurų arba tarybų pavidalą), kuriuose agentai ir vyriausybinės arba nevyriausybinės agentų grupės kovoja dėl šios ypatingos valdžios formos, kuri yra galia *valdyti* pasitelkus įstatymus, normas, administracines priemones (subsidijas, įgaliojimus, apribojimus ir pan.), trumpai tariant, visa, kas paprastai priskiriama valstybės politikai, kaip ypatingai, šiuo atveju su gyvenamųjų namų statyba ir vartojimu susijusios veiklos, sričiai.

La noblesse d'Etat tiesiogiai ėmėsi valstybės klausimo, padaręs išvadą, jog „šiuolaikinė technokratija" esanti *noblesse de robe* „struktūros (ir kartais genealogijos) paveldėtoja", kuri sukūrė save [kaip vieningą darinį] kurdama valstybę", ir suformulavęs hipotezę esą „valstybės aukštuomenė [...] ir išsilavinimas yra atsiradę iš vieni kitus papildančių ir koreliuojančių dalykų". (Bourdieu 1989a: 544, 540). 1988–1991 m. *Collège de France* Bourdieu dėstė kursą, jame nagrinėjo modernios valstybės, kuri suprantama kaip organizacinė simbolinės galios koncentracijos išraiška arba „privatų pasisavinimą garantuojantys visuomeniniai materialūs ir simboliniai ištekliai", genezę ir padarinius (Bourdieu 1989a: 540).

Taigi valstybė, jeigu primygtinai reikalaujama vartoti šį pavadinimą, būtų ansamblis laukų, kuriuose kovojama dėl – remiantis garsiu Maxo Weberio posakiu – *įteisintos simbolinės prievartos monopolio*[65], t.y. galios sudaryti ir primesti kaip *visuotinį ir visuotinai pritaikomą* tam tikroje „valstybėje", t.y. tam tikroje teritorijoje, bendrą privalomų normų rinkinį. Kaip atskleidžiau, analizuodamas 1970–1980 metų Prancūzijos aprūpinimo būstu valstybės politiką, šie laukai yra vieta, kur nuolatos konfrontuoja ir privačiam sektoriui (bankai ir bankininkai, statybos ir architektūros firmos, ir t.t.), ir valstybiniam sektoriui (ministerijos, tų ministerijų administraciniai padaliniai ir juose dirbantys *grands corps d'Etat*)[66] priklausančios jėgos, kurios pačios susiorganizavo kaip laukai, vienijami ir skiriami vidinių skilimų bei išorės priešinimosi. „Valstybės" sąvoka turi prasmę tik kaip patogi stenografinė etiketė – bet dėl šios priežasties labai pavojinga, – žyminti šias *objektyvių santykių* tarp *galios* pozicijų (turinčių skirtingą formą) erdves, galinčias įgauti daugmaž stabilių tinklų (arba sąjungos, kooperacijos, abipusių paslaugų ir pan.) pavidalą ir pasireiškiančias be galo skirtingomis sąveikomis, pradedant atviru konfliktu, baigiant daugiau ar mažiau paslėptu sąmokslu.

Jei tik nuodugniai išnagrinėtumėte, kaip vieni su kitais konkuruojantys „privatūs" agentai arba organizacijos (tarkime, bankai, suinteresuoti tuo, kad būtų priimti tam tikri nuostatai,

[65] Plačiau žr. Bourdieu 1989a: 5 dalis bei Bourdieu ir Wacquant 1991: 100: „Valstybė galiausiai yra didžiulis simbolinės galios šaltinis, atliekantis konsekracijos veiksmus, tokius kaip laipsnio, asmens liudijimo arba patvirtinimo suteikimas – daugelį tų veiksmų, kuriais įgaliotieji valdžios turėtojai patvirtina, jog asmuo yra tas, kas jis yra, viešai įteisina, kas jis yra ir kas turi būti. Būtent valstybė teikia šiuos oficialius aktus ir skiria agentus, kurie juos atlieka ir tam tikru atžvilgiu įteisina. Štai dėl ko aš iškraipiau ir apibendrinau garsiuosius Maxo Weberio žodžius sakydamas, kad *valstybė turi ne tik įteisintos fizinės prievartos, bet ir įteisintos simbolinės prievartos monopolį*".

[66] *Grands corps* sudaro baigusieji iškiliausias šalies *Grandes écoles*, kuriems paprastai skiriamos tam tikros aukštesnio lygmens administracinės vietos Prancūzijos valstybėje (apie *Grandes écoles* žr. 286 p., 19 išnašą).

skatinsiantys vienokių ar kitokių paskolų būsto statybai augimą) stengiasi orientuoti „valstybės" politiką kiekvienoje iš savo ekonominės arba kultūrinės veiklos sričių (tą patį procesą galima pastebėti, panagrinėjus ir švietimo reformą), kaip sudaro koalicijas ir mezga ryšius su kitomis toms pačioms priemonėms prioritetus teikiančiomis biurokratinėmis institucijomis, kaip konfrontuoja su kitais savus interesus ir savus išteklius turinčiais organizaciniais dariniais, (pavyzdžiui, normas apibrėžiantis biurokratinis kapitalas), negalėsite pasielgti kitaip, kaip tik atmesti visas spekuliacijas apie atitikimą bei autonomiją. Tiesą pasakius, man šiuo atžvilgiu artimesnė Edwardo Laumanno (Laumann ir Knoke 1988) analizė, nors nuo jo skiriuosi kitais aspektais, negu tradiciniam požiūriui į atitikimą ir autonomiją atstovaujantys Nicosas Poulantzasas (1973) ar Theda Skocpol (1979). Tuo aš noriu pabrėžti taip pat ir tai, kad tokiuose reikaluose, kaip ir kitur, „kabinetiniai marksistai", šie medžiagos neturintys materialistai, kuriems, septintajame dešimtmetyje pasiekusiems apogėjų, nesilioviau prieštaravęs, labai daug nuveikė, kad išliktų scholastinės problemos.

Kalbant plačiau, tai iliustruoja, kas prisidėjo prie mano keblios padėties sociologijos lauke. Viena vertus, gali atrodyti, jog esu labai artimas „didiesiems teoretikams" (ypač struktūralistams), mat teigiu, jog struktūros konfigūracijų negalima supaprastintai laikyti vien sąveikomis ir veiklos būdais, kuriais jos reiškiasi. Tuo pat metu jaučiuosi esąs artimas ir palaikau tyrėjus, kurie „kapstosi konkrečioje tikrovėje" (ypač simbolinius interakcionistus bei visus, besistengiančius stebėjimo ir statistinės analizės būdu atskleisti ir paaiškinti empirinę tikrovę, kurios nepastebi iš aukštybių į socialinę tikrovę žvelgiantys Didieji teoretikai), nors ir negaliu sutikti su socialinio pasaulio filosofija, kuria šie dažnai grindžia savo domėjimąsi kasdienės veiklos smulkmenomis ir kurią šiuo atveju jiems primeta „matymas iš arti" ir teorinė trumparegystė arba objektyvių struktūrų, ne iš karto suvokiamų galios santykių nematymas.

Kuo gi tada skiriasi jūsiškės valstybės, kaip tam tikrų iš dalies sutampančių laukų, analizė, nuo Laumanno ir Knoke's (1988) „organizacinės valstybės" sampratos arba dar platesnės tinklo teorijos?

Visų pirma, lyginant su Maxo Weberio samprata, galėčiau prisiminti savo įžvelgtą skirtumą tarp struktūros ir sąveikos arba tarp struktūrinio santykio, kuris veikia nuolatos ir neregimai, ir faktinio santykio, kuris pasireiškia per tam tikrus mainus (žr. Bourdieu 1971b, 1971e, 1987h). Iš tikrųjų lauko struktūra, suprantama kaip objektyvių santykių tarp pozicijų, nusakomų jų vietos paskirstant konkuruojančias galias arba kapitalo rūšis, erdvė, skiriasi nuo daugiau ar mažiau patvarių ryšių tinklų, per kuriuos ji pasireiškia. Būtent nuo šios struktūros priklauso, ar įmanoma, ar neįmanoma (arba, tiksliau sakant, daugmaž tikėtina) pastebėti ryšių tinklų buvimą reiškiančias ir palaikančias jungtis. Mokslo uždavinys – atskleisti kapitalo rūšių pasiskirstymo struktūrą, kurios sąlygoti interesai ir dispozicijos paprastai lemia individualių arba kolektyvių požiūrių struktūrą. Analizuojant ryšių tinklą, šių pamatinių struktūrų nagrinėjimas aukojamas tam tikrų ryšių (tarp agentų arba institucijų) ir srautų (informacijos, išteklių, paslaugų ir pan.), kurių dėka jos tampa regimos, analizei – kadangi struktūrai atskleisti reikia reliacinio mąstymo būdo, kurį sunkiau perteikti kiekybiniais ir formalizuotais duomenimis, sukauptais taikant atitikmens analizę.

Remdamasis savo pastarųjų penkerių metų valstybės istorinės genezės tyrimu, šį teiginį galėčiau gvildenti toliau. Labai supaprastindamas galėčiau teigti, kad sukūrus dinastinę valstybę ir vėliau susiformavus biurokratinei valstybei, ilgai buvo koncentruojamos įvairios galios (arba kapitalo) rūšys, o tai skatino monopolizuoti pirmiausia privačią – karaliaus – viešąją valdžią, sykiu išorišką ir viršesnę už visas privačias (lordų, buržuazijos ir t.t.) valdžias. Šių skirtingų kapitalo rūšių – ekonominio (dėl apmokestinimo), karinio, kultūrinio, teisinio ir pla-

čiau – simbolinio – koncentracija vyksta pagrečiui atsirandant ir tvirtėjant įvairiems atitinkamiems laukams. Šio proceso rezultatas yra specifinio *tikrai valstybinio kapitalo* atsiradimas jiems susikaupus, kuris leidžia valstybei valdyti įvairius laukus ir įvairias juose cirkuliuojančio kapitalo formas. Šis savotiškas *metakapitalas*, galintis valdyti kitas galios rūšis ir ypač kapitalo rūšių konvertavimą (taigi ir atitinkamų jį turinčiųjų galios pusiausvyrą), apibrėžia specifinę valstybės galią. Vadinasi, valstybės kūrimas vyksta ranka rankon su galios lauko kūrimu, kuris suprantamas kaip žaidimo vieta, kur turintieji įvairias kapitalo formas kovoja *pirmiausia* dėl galios valdyti valstybę, t.y. dėl valstybinio kapitalo, garantuojančio galią valdyti skirtingas kapitalo rūšis ir jo reprodukciją (pirmiausia per mokymo sistemą).

4 Interesas, *habitus*, racionalumas

Dėl to, kad vartojate „intereso" sąvoką, dažnai buvote kaltinamas „ekonomizmu".[67] Koks yra teorinis intereso vaidmuo jūsų analizės metode?

Intereso sąvoka man imponuoja kaip priemonė, padedanti nutraukti ryšius su filosofine antropologija, su naivia žmogaus elgesio samprata, kuri vyravo man pradėjus darbuotis socialiniuose moksluose. Aš dažnai cituoju Weberio mintį apie principą, teigiantį, jog socialiniai agentai laikosi taisyklių, jeigu jų interesas jų laikytis persveria interesą jų nepaisyti. Šis logiškas materialistinis principas primena, kad prieš reikalaujant nusakyti taisykles, pagal kurias žmonės elgiasi, reikėtų pirmiausia paklausti, dėl ko šios taisyklės galioja.

[67] Pvz., Paradeise 1981, Caillé 1981 ir 1987a, Richer 1983, Adair 1984, Kot ir Lautier 1984, Rancière 1984: 24, Joppke 1986, Sahlins 1989: 25. Taigi Fiske'as (1991: 238) nemato skirtumų tarp Gary'io Beckerio ir Bourdieu, abu laikydamas „savanaudiško racionalumo", kuris yra vienas iš jo keturių socialinių santykių modelių, šalininkais. Priešingai interpretuoja Harkeris, Maharas ir Wilkesas (1990: 4–6), Thompsonas (1991) ir Ostrowas (1990: 117) bei kiti, giriantys Bourdieu už ekonomizmo atsisakymą.

Taigi remdamasis Weberiu, taikiusiu ekonominį modelį didžiųjų religinio žaidimo protagonistų, dvasininkų, pranašų ir burtininkų specifiniams interesams atskleisti (Bourdieu 1971b, 1987h), aš, analizuodamas kultūros kūrėjus, pradėjau vartoti intereso sąvoką. Tai buvo mano reakcija į vyravusį intelektualinio pasaulio įsivaizdavimą ir noras sukritikuoti *freischwebende Intelligenz* ideologiją. Esu labiau linkęs vartoti *illusio* terminą, kadangi visuomet kalbu apie specifinį interesą, apie interesus, kuriuos ir suponuoja, ir sukuria istoriškai apibrėžtų laukų funkcionavimas. Paradoksas, bet dėl intereso sąvokos iškart buvau apkaltintas ekonomizmu.[68] Iš tikrųjų mano vartojama sąvoka yra sąmoningo ir laikino redukcionizmo priemonė, redukcionizmas leidžia man perkelti materialistinį tyrinėjimo būdą į kultūros sferą, iš kurios jis istoriškai, atsiradus moderniam požiūriui į meną ir kultūros kūrimo laukui išsikovojus autonomiją (Bourdieu 1987d), buvo išstumtas ir kurioje yra ypač agresyvus.

Norint suprasti intereso sąvoką, būtina suvokti, kad ji yra priešinga ne tik nesuinteresuotumui ir nesavanaudiškumui, bet taip pat ir *indiferentiškumui*. Būti indiferentiškam reiškia, jog žaidimas manęs nejaudina: lyg tam Buridano asilui šis žaidimas man nieko nereiškia. Indiferentiškumas yra aksiologinė būsena, etinė pirmenybės neteikimo būsena, taip pat ir pažinimo būsena, kai aš nepajėgiu diferencijuoti siūlomų galimų laimėjimų. Toks buvo stoikų tikslas: pasiekti ataraksijos būseną (*ataraxia* reiškia būti nesusirūpinusiam). *Illusio* yra visiška ata-

[68] Bourdieu nusistatymas prieš ekonomizmą aiškiai matyti iš jo pirmų etnografinių darbų apie kabylų genties garbės jausmą (Bourdieu 1965 ir 1979d). *Esquisse d'une théorie de la pratique* ir *The Logic of Practice* apie tai kalbama išsamiai: „Ekonomizmas yra etnocentrizmo forma. Ikikapitalistinę ekonomiką traktuodamas taip, kaip, pasak Marxo, ‚Bažnyčios Tėvai traktavo iki krikščionybės buvusias religijas', jis taiko joms kategorijas, metodus (pavyzdžiui, ekonominę apskaitą) arba sąvokas (tokias kaip interesas, investavimas arba kapitalas ir t.t.), kurios yra istoriškai išsirutuliojusios iš kapitalizmo, ir dėl to sukelia radikalius jų objekto pokyčius, panašius į istorinius pokyčius, iš kurių jie kilo" (Bourdieu 1990a: 113; žr. taip pat Bourdieu 1986b: 252–253).

raksijos priešybė: jis reiškia investavimą, įsitraukimą į žaidimą. Būti suinteresuotam reiškia sutikti, kad visa, kas atsitinka tam tikrame socialiniame žaidime, yra svarbu, kad jo laimėjimai yra svarbūs ir verti pastangų.[69]

Tai reiškia, kad intereso sąvoka, kaip aš ją suprantu, yra visiškai nesusijusi su viršistoriniu ir universaliu utilitarinės teorijos interesu. Nesunku būtų parodyti, kad Adamo Smitho savanaudiškumas yra ne kas kita, kaip nesąmoningai suvisuotinta kapitalistinėje ekonomikoje užgimusi ir joje reikalinga intereso forma. Toli gražu nebūdamas antropologiniu požiūriu nekintamas, interesas yra *istoriškai pasirenkamas*[70], istorinis konstruktas, kurį galima pažinti tik analizuojant istoriją, *ex post*, stebint empiriškai, o ne išvedant *a priori* iš kažin kokios išgalvotos – ir labai akivaizdžiai etnocentriškos – „Žmogaus" sampratos.

Tai verčia manyti, jog „interesų" esama tiek, kiek esama laukų, kad kiekvienas laukas vienu metu ir suponuoja, ir generuoja specifinį, kitur paplitusių intereso formų neatitinkantį interesą.

Būtent. Kiekvienas laukas sužadina ir paleidžia į gyvenimą specifinę intereso formą, specifinį *illusio*, reiškiantį nebylų žaidimo laimėjimų vertės pripažinimą ir praktinį jo taisyklių įvaldymą. Be to, šis specifinis interesas, kurį reiškia dalyvavimas žaidime, skiriasi priklausomai nuo pozicijos (dominuojančiojo ar to, kuriam dominuojama, arba ortodokso ar eretiko) žaidime

[69] „Tai, kas ‚gerai socializuotam' kabylų gentainiui yra gyvenimo ar mirties klausimas, lemtingas dalykas, gali palikti *abejingą* agentą, neturintį diferenciacijos principų, kurie leistų jam įžvelgti ir įsitraukti į garbės žaidimus (Bourdieu 1987e: 7).

[70] Tai viena iš Mausso išvadų, kurias jis padarė aiškindamasis dovanojimo logiką: „Jeigu ir buvo kokia nors motyvacija, skatinusi trobianderių arba Amerikos indėnų genčių vadus bei Adamano klano narius arba anuometinius kilniaširdžius indus ir germanų arba keltų didikus teikti dovanas arba išlaidauti, tai nebuvo šaltas prekybininko, bankininko arba kapitalisto racionalumas. Šiose civilizacijose *suinteresuotumas reiškiasi kitaip negu mūsų laikais*" (Mauss 1950a: 270–271). Hirshmanas (1987) pritaria Bourdieu kitokiai intereso sampratos interpretacijai.

ir nuo kiekvieną iš dalyvių į šią poziciją vedusios trajektorijos. Antropologija ir lyginamoji istorija rodo, jog tikroji institucijų socialinė magija beveik bet ką gali paversti interesu, be to, realiu interesu, t.y. investicija (dvejopa žodžio reikšme ekonomikoje ir psichoanalizėje), kurią objektyviai grąžina specifinė „ekonomika".

Iš ekonomikos kalbos pasiskolinote ne tik intereso ir investavimo sąvokas, bet ir keletą kitų, antai rinkos, pelno ir kapitalo, sąvokų (pvz., Bourdieu 1985d, 1986b), skatinančių ekonominį protavimo būdą. Maža to, ir jūsų ankstyvieji, ir paskutiniai tyrimai yra būtent iš ekonomikos sociologijos srities. Savo pirmajame darbe apie Alžyro valstiečius ir darbininkus greta kitų dalykų siekėte paaiškinti, kaip tarp įvairių Alžyro proletarų grupių atsirado racionali, skaičiavimais grindžiama ekonominė dispozicija – *homo oeconomicus habitus* – ir kokius socialinius bei ekonominius padarinius sukėlė tai, kad miesto proletariatas negalėjo perimti šių dispozicijų, kurių objektyviai reikalavo prancūzų kolonializmo jiems brukama kapitalistinė ekonomika. Savo paskutinėje didelės apimties studijoje apie būsto statybos ir vartojimo Prancūzijoje ekonomiką, kurią analizavote kaip lauką, jūs, viena vertus, nagrinėjate pirkėjų preferencijų ir strategijų sistemos socialinę genezę, kita vertus, – tiekėjų (namų statybos firmų) ir produktų erdvės organizaciją bei dinamiką. Jūs darote išvadą, kad valstybė – arba tai, ką vadinate biurokratijos lauku – daro lemiamą įtaką ir vieniems, ir kitiems, ypač struktūruojant jų santykius: rinka yra socialinis politinis darinys, susiformavęs dėl refrakcijos efekto įvairiuose biurokratijos lauko lygmenyse pasikeitus socialinių ir ekonominių agentų, turinčių nevienodas galimybes pasiekti jų interesų paisymo, reikalavimams ir pageidavimams.[71] Kas skiria jūsų teorinį požiūrį nuo à la Gary'io Beckerio (1976) „ekonominio požiūrio į žmogaus elgesį"?

[71] Egzistuoja akivaizdžiai matomos ir didelės zonos, kur susikerta Bourdieu ankstesnieji ir vėlesnieji darbai šioje srityje ir *New Economic Sociology*

Vienintelis man ir ortodoksijai (ja laikau šiuolaikiniame ekonomikos moksle viešpataujančią įvairiapusę srovę, kuri, įsidėkime tai į galvą, yra labai diferencijuotas laukas) bendras dalykas yra keletas žodžių. Imkime investavimo sąvoką. Investavimą aš suprantu kaip polinkį veikti, kuris atsiranda iš santykio tarp lauko ir prie jo siūlomo žaidimo prisitaikiusios dispozicijų sistemos, kaip žaidimo ir jo laimėjimų pagavą, reiškiančią sykiu ir *polinkį*, ir *gebėjimą* žaisti žaidimą, kurie abu yra istoriškai ir socialiai susiformavę, o ne universalios duotybės. Pamažu su kiekvienu apibendrinimu ryškėjanti bendroji laukų ekonomikos teorija (šiuo metu rengiu knygą, kur bandau formaliau atskirti bendrąsias laukų savybes) leidžia mums nusakyti ir įvardyti bendriausių mechanizmų bei sąvokų, kaip antai kapitalas, investavimas, interesas, kiekviename lauke įgaunamą *specifinę formą*, ir taip išvengti visokių redukcionizmų, pradedant ekonomizmu, pripažįstančiu tik materialų interesą ir sąmoningas pastangas gauti maksimalų piniginį pelną.

Bendrasis veiklos būdų ekonomikos mokslas, kuris dirbtinai neapsiriboja tik tomis veiklos rūšimis, kurios socialiai pripažįstamos kaip ekonomika, turi stengtis užčiuopti visas įvairiausias kapitalo, kuris „yra socialinės fizikos energija" (Bourdieu 1990a: 122), formas ir atskleisti jų konvertavimą reguliuojančius dėsnius.[72] *Kapitalas esti trijų pagrindinių rūšių* (kiekviena su savo porūšiais), būtent – ekonominis kapitalas, kultūrinis

---

problemos (pvz., Swedberg, Himmelstrand ir Brulin 1987; Zelizer 1988; Zukin ir DiMaggio 1990; Granovetter 1985 ir 1990), net jei viena su kita nėra susiję (žr. DiMaggio 1990 ir Powell ir DiMaggio 1991).

Bourdieu Alžyro ekonomikos sociologija – žr. Bourdieu 1962a, 1964, 1973a, 1979c; Bourdieu ir kt. 1963; ir Bourdieu ir Sayad 1964. Apie statybos ekonomiką Prancūzijoje žr. Bourdieu 1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu ir Saint Martin 1990; Bourdieu ir Christin 1990.

[72] Bourdieu (1986b: 241) taip apibrėžia kapitalą: „Kapitalas yra sukauptas darbas (materiali arba ‚inkorporuota', įkūnytoji jo forma), o jį privačiu, t.y. išskirtiniu, pagrindu pasisavinę agentai arba agentų grupės įgyja galią pasisavinti socialinę energiją sudaiktinto arba gyvo darbo pavidalu". Įdomią kritinę diskusiją apie Bourdieu kapitalo koncepciją žr. Grossetti 1986.

kapitalas ir socialinis kapitalas (Bourdieu 1986b). Prie jų būtina pridėti simbolinį kapitalą, kurio formą viena arba kita iš šių kapitalo rūšių įgauna, kai ji yra suvokiama kategorijomis, *pripažįstančiomis* jos specifinę logiką arba, jei jums labiau patinka, nepripažįstančiomis jos turėjimo ir kaupimo sutartinumo.[73] Prie ekonominio kapitalo sąvokos neapsistosiu. Esu analizavęs kultūrinį kapitalą, kurį, norėdami sąvoką iki galo apibendrinti, turėtume vadinti *informaciniu kapitalu* ir kuris pats esti trijų formų – įkūnytas, objektyvuotas ir institucionalizuotas.[74] Socialinis kapitalas yra visi faktiniai ar virtualūs ištekliai, kurie atitenka individui arba grupei, priklausantiems daugiau ar mažiau institucionalizuotų tarpusavio pažinimo ir pripažinimo santykių tinklui. Suprasti, kad kapitalas gali įgyti įvairias formas, yra būtina, norint paaiškinti išsisluoksniavusių visuomenių struktūrą ir dinamiką. Pavyzdžiui, norint paaiškinti senųjų socialdemokratinių valstybių, kaip, sakysim, Švedija, arba sovietinių visuomenių socialinės erdvės pavidalą, reikia turėti omenyje šios ypatingos formos socialinį kapitalą, kurį sudaro politinis kapitalas, gebantis, panašiai kaip kituose socialiniuose laukuose ekonominis kapitalas, duoti ryškų pelną ir privilegijas, „paveldėdamas" kolektyvius išteklius (vienu atveju, per sąjungas ir Darbo partiją ir kitu – per Komunistų partiją).

Ortodoksinė ekonomika išleidžia iš akių faktą, kad veiklos principai gali būti kitokie, negu mechaninės priežastys arba

[73] Simbolinio kapitalo sąvoka yra viena iš sudėtingesnių Pierre'o Bourdieu sąvokų, o visą jo teoriją galima suprasti kaip įvairių šio kapitalo formų ir poveikio paieškas. Žr. Bourdieu 1972: 227–243; 1977a: 171–183; 1990a: 112–121; 1989a: 5 sk.; 1991e.

[74] Šių trijų kultūrinio kapitalo formų įgijimas, perdavimas, konvertavimas ir sukelti socialiniai padariniai plačiai iliustruojami įvairiuose straipsniuose, sudėtuose į 1989 metų spalio mėnesio *Sociologie et Sociétés* numerį, pavadintą „Kultūra kaip kapitalas". Žr. pirmiausia Saint Martin (1989b) „intelektualines profesijas" lemiančios lyčių ir kultūrinio kapitalo dinamikos analizę.

sąmoningi ketinimai gauti maksimalią naudą ir vis dėlto paklusti imanentinei ekonomikos logikai. *Veiklos būdai formuoja ekonomiką*, tai reiškia, – vadovaujasi imanentišku protu, kurio negalima apriboti vien ekonominiu mąstymu, kadangi veiklos būdų ekonomiką galima apibrėžti nurodant daugelį įvairių funkcijų ir tikslų. Redukuoti elgesio formų visumą į mechanines reakcijas arba tikslingus veiksmus, vadinasi, – padaryti, kad būtų neįmanoma nušviesti visų šių veiklos būdų, kurie yra *pagrįsti*, nors ir nėra sąmoningo tikslo, o juo labiau sąmoningo apskaičiavimo rezultatas.

Taigi mano teorija, nepaisant išorinio įspūdžio, neturi nieko bendra su ekonominio požiūrio perkėlimu. Tikiuosi vienąkart galėsiąs pademonstruoti, jog ekonominę teoriją (ir jos atmainą sociologijoje – racionalaus veiksmo teoriją), matyt, geriausia būtų laikyti atskiru savo istorinį laiką ir vietą turinčiu laukų teorijos atveju.

Paaiškinote lauko ir kapitalo sąvokas. Jas teoriškai susieja trečia svarbiausia kategorija, numatanti mechanizmą, kuris tam tikrus tam tikru kapitalu disponuojančius agentus „varo į priekį" imtis vienokios arba kitokios strategijos, griauti arba išlaikyti – arba, galima būtų pridurti, likti abejingiems, pasitraukti iš žaidimo. Jeigu teisingai jus suprantu, *habitus* sąvoka yra svarbiausias konceptualus dalykas, leidžiantis jums akivaizdžiai ekonomines kapitalo, rinkos, intereso ir t.t. sąvokas išreikšti veiklos modeliu, visiškai nesusijusiu su ekonomikos modeliu.[75]

[75] Apie *habitus* sąvokos tobulinimą ir tolesnius pataisymus Bourdieu darbe žr. Bourdieu 1967a, 1967b, 1971c, 1972, 1977a, 1980d, 1984a, 1990a: 3 sk., 1986c ir 1985c, kur glaustai apibendrinama jo istorija ir funkcijos. Norint adekvačiai suprasti sąvokos tikslus ir reikšmę, reikia sutelkti dėmesį į jos vartoseną, o tai reiškia suprasti, kaip Bourdieu pasitelkia ją konkrečios empirinės analizės metu ir kokiems analitiniams tikslams. Atrodo, jog ilgainiui buvo pereita nuo mentalinių aspektų prie kūniškų aspektų akcentavimo, galbūt iš dalies dėl didesnės lingvistinio struktūralizmo modelio įtakos ankstesniems Bourdieu darbams.

Habitus sąvokos reikšmę ir funkciją esu taip dažnai aiškinęs, jog nesiryžtu grįžti prie jos dar kartą, nebent kad dar kartą pakartočiau, ką esu pats kalbėjęs, ir supaprastinčiau, nebūtinai viską paaiškindamas... Čia tik norėčiau pasakyti, kad svarbiausia šios sąvokos paskirtis yra atsikratyti intelektualistinės (ir intelektualocentrinės) veiklos filosofijos, atstovaujamos visų pirma *homo oeconomicus* kaip racionalaus agento teorijos, kurią racionalaus pasirinkimo teorija neseniai, kaip tik tuo metu, kai nemenka dalis ekonomistų jos atsisakė (dažnai to nesakydami arba nepadarydami to iki galo), vėl sugrąžino į madą. Kad paaiškinčiau tikrąją veiklos logiką – pats pasakymas oksimoroniškas, kadangi veiklos skiriamasis ženklas yra būti „logiška", turėti logiką, neturint logikos kaip savo principo – aš pateikiau veiklos, kuri yra *praktinio proto*, socialiai susiformavusios „žaidimo pagavos" rezultatas, teoriją (Bourdieu 1977a, 1990a). Iš pradžių norėjau paaiškinti pačias paprasčiausias veiklos formas – ritualus, sutuoktinių pasirinkimus, kasdienę ūkinę elgseną ir pan. – išvengdamas ir veiksmo, suprantamo kaip mechaninė reakcija „be agento" objektyvizmo, ir subjektyvizmo, vaizduojančio veiksmą lyg apgalvotą sąmoningo tikslo siekimą, laisvos, savo pačios tikslus keliančios ir racionaliais skaičiavimais maksimalią naudą pasiekiančios sąmonės veikimą.

Antroji svarbi *habitus* sąvokos funkcija, kuri, turiu pasakyti, taip pat žymi visų pirma padėtį (arba, jei norite, mokslinį *habitus*), o tai reiškia tam tikrą veiklos specifinės „logikos" (taip pat ir laiko) aiškinimo ir supratimo būdą, yra atsikratyti kito nė kiek ne mažiau pavojingo ir, be abejo, gerokai sunkiau įveikiamo prieštaravimo: kitaip negu pozityvistinis materializmas, veiklos kaip praktikos teorija teigia, kad pažinimo objektai yra *sukonstruoti*, o ne pasyviai fiksuojami; priešingai negu intelektualistinis idealizmas, ji primena, kad šio konstravimo principas glūdi socialiai susiformavusioje struktūruotų ir struktūruojančių, per veiklą įgytų ir nuolatos siekiančių atlikti praktines funkcijas dispozicijų sistemoje. Pagal Marxo *Tezėse apie Feuer-*

bachą pasiūlytą programą ši veiklos teorija siekia sudaryti galimybes materialistinei pažinimo teorijai, nepaliekančiai vietos idealizmo pažiūrai, jog viso žinojimo, nesvarbu, kasdienio, ar mokslinio, prielaida esanti konstruojamoji veikla.[76] Bet ji pabrėžia, kad ši veikla neturi nieko bendra su intelektualo darbu, kad ji yra praktinė konstruojamoji veikla, netgi praktinė refleksija, kad įprastos mąstymo, sąmonės, pažinimo sąvokos neleidžia mums adekvačiai mąstyti. Manau, kad visi iki manęs vartoję šią seną ir į ją panašias sąvokas, nuo Hegelio *ethos* iki Husserlio *Habitualität*, iki Mausso *hexis*, buvo įkvėpti (nors ne visuomet tai aiškiai suprato) panašios į manąją teorinės intencijos išvengti subjekto filosofijos, neatsikratant agento (Bourdieu 1985c), taip pat ir nuo struktūros filosofijos, bet nepamirštant atsižvelgti į jos agentui ir per agentą daromą poveikį. Vis dėlto keista, jog dauguma komentuotojų visiškai neįžvelgia reikšmingo skirtumo tarp mano šios sąvokos vartosenos ir visų ankstesnių vartosenų (Héran 1987) – sakydamas *habitus*, nesakau *habit* (įprotis, būdas, palinkimas) – tai yra generatyvus (o gal kūrybinis) dispozicijų sistemai būdingas gebėjimas, kaip meistriškumas, tiksliausia praktinio įvaldymo prasme, ir ypač kaip *ars inveniendi*. Trumpai tariant, *prieš mechanizmą* sukonstruotą sąvoką jie įsivaizduoja mechanistiškai.

Kai kurie autoriai, kaip antai Victoras Kestenbaumas (1977) ir Jamesas Ostrowas (1990), gretino jūsų *habitus* teoriją su Amerikos pragmatizmo filosofine tradicija, ir ypač su Johnu Dewey. Ar atpažįstate čia save?

[76] Marxo trečioji tezė „Apie Feuerbachą", kuria Bourdieu (1977a: vi) pradeda savo knygą *Outline of a Theory of Practice*, skamba taip: „Didžiausias materializmo iki pat šių dienų – taip pat ir Feuerbacho – trūkumas yra tai, kad išorės objektas, tikrovė, juntamas pasaulis yra suvokiamas kaip *objektas arba intuicija*, bet ne subjektyviai, kaip *konkreti žmogaus veikla*, kaip *praktika*. Štai dėl ko ne materializmas, o idealizmas išplėtojo veiklos aspektą – bet tik abstrakčiai, kadangi idealizmas iš prigimties nepripažįsta realios konkrečios veiklos".

Visai neseniai aptikau šias studijas, ir jos mane paakino artimiau susipažinti su Dewey filosofija, apie kurią labai nedaug ir paviršutiniškai išmaniau. Iš tiesų panašumai ir sutapimai gana įspūdingi, ir aš manau, kad suprantu, koks yra jų pagrindas: stengdamasis veikti prieš visai europinei filosofijai (su retomis išimtimis, tokiomis kaip Wittgensteinas, Heideggeris ir Merleau-Ponty) būdingą giliai įsišaknijusį intelektualizmą, nesąmoningai labai priartėjau prie filosofinių srovių, kurias europinė „gelmės" ir slaptingumo tradicija paprastai traktuoja neigiamai.

Visų svarbių panašumų ir skirtumų negaliu čia aptarti, tad galiausiai ir trumpai sakyčiau, kad praktinio proto teorija turi daug panašumų su tokiomis kaip Dewey teorijomis, skiriančiomis pagrindinį vaidmenį įpročio, būdo (*habit*) sąvokai, suprantamai kaip aktyvus ir kūrybiškas santykis su pasauliu, ir atmetančiomis visus beveik visų podekartiškųjų filosofijų pagrindą sudarančius konceptualius dualizmus: subjekto ir objekto, išorės ir vidujybės, materialumo ir dvasingumo, individualumo ir socialumo bei pan.[77]

Tokia socialinio veiksmo samprata jus tiesiogiai supriešina su pastaruoju metu socialiniuose moksluose sustiprėjusia plačia, gal net heterogeniška, srove, vadinama racionalaus veiksmo arba racionalaus pasirinkimo teorija (Elster 1986, Coleman 1990b; žr. Wacquant ir Calhoun 1989 kritinę apžvalgą).

Racionalaus veiksmo teorija (RVT), teoriškai veiklą aiškinančio mokslininko protą paverčianti agento socialiai susiformavusiu praktiniu protu, yra tipiškas scholastinės klaidos pavyzdys – klaidos, kurią dažnai daro profesionalai, imdami, kaip

[77] Dewey (1958: 104) *Art as Experience* rašo: „Per įpročius, susiformavusius sąveikaujant su pasauliu, mes taip pat įprantame gyventi (*in-habit*) pasaulyje. Jis tampa namais, o namai yra jūsų viso patyrimo dalis". Jo „proto", kaip „aktyvaus ir energingo pagrindo, kuris laukia ir imasi visko, kas jį atitinka", samprata yra neabejotinai panaši į Bourdieu *habitus*.

yra sakęs apie Hegelį Marxas, „logikos dalykus laikyti dalykų logika". Konstruojantis save atlikėjas yra ne kas kita, kaip įsivaizduojama pažįstančio subjekto (*sujet connaisant*) projekcija į veikiantį subjektą (*sujet agissant*), savotiška pabaisa, turinti refleksyviai ir logiškai apie savo veiklą mąstančio mąstytojo galvą ir veikiančio veiksmo žmogaus kūną. RVT pripažįsta tik „racionalias agento, kuris yra ir neapibrėžtas, ir kintantis, reakcijas" į potencialias arba aktualias galimybes. Jos „įsivaizduotinė antropologija" siekia pagrįsti veiksmą, nesvarbu, „ekonominį" ar kitokį, sąmoningu atlikėjo, kuris pats yra ekonomiškai arba socialiai nenulemtas, pasirinkimu. Ši siaura ekonomistinė veiklos „racionalumo" samprata nepaiso individualios ir kolektyvios agentų *istorijos*, per kurią juose glūdinčios preferencijų struktūros sudaro sudėtingus dialektinius laike besirutuliojančius santykius su objektyviomis jas sukūrusiomis ir jų siekiamomis reprodukuoti struktūromis.

Ar nėra viena iš *habitus* sąvokos, kurią kai kurie kritikai (pavyzdžiui, Jenkins 1982) pavertė tarsi turinčios neigti istoriją istorijos filosofijos ašimi, paskirčių kaip tik priminti apie ekonominio agento istoriškumą, apie jo aspiracijų ir preferencijų istorinę genezę?

Žmogaus veiksmas nėra momentinė reakcija į tiesioginius dirgiklius, o net nežymioje individo „reakcijoje" į kitą glūdi visa šių asmenybių ir jų santykių istorija. Kad būtų aiškiau, galėčiau paminėti *Mimesis* skyrių, kuris vadinasi „Ruda kojinė". Jame Erichas Auerbachas (1953) primena Virginios Woolf romano *Į švyturį* epizodą ir ponios Ramsay sąmonėje menkučio išorinio įvykio sukeltus vaizdinius, tiksliau, atgarsius. Šis įvykis, kojinių matavimas, yra tik išeities taškas, ir nors nėra visiškai atsitiktinis, įgyja reikšmę tik per netiesiogines jo sukeltas reakcijas. Iš šio pavyzdžio gerai matyti, jog negalime įsivaizduoti, kokius rezonansus ir atgarsius sukelia mums žinomi dirgikliai, jeigu neturime omenyje *habitus*, kuris juos atrenka ir išdidina.

Tai reiškia, kad iš tikrųjų suprasti veiklos būdus (įskaitant ir ekonominius veiklos būdus) galima tik išsiaiškinus ekonomines bei socialines sąlygas, kuriomis susiformuoja ir aktualizuojasi *habitus* – jų dinaminis principas.

Imanentišką ekonomikos dėsnį paversdama visuotine ir visuotinai taikoma adekvačios praktikos norma, RVT pamiršta – ir slepia – faktą, jog „racionalus" arba, tiksliau, protingas *habitus*, kuris yra būtina adekvačios ekonominės veiklos sąlyga, yra išsirutuliojęs iš tam tikrų ekonominių aplinkybių, kurias apibrėžia disponavimas minimaliu ekonominiu bei kultūriniu kapitalu, be kurio neįmanoma iš tikrųjų suvokti ir įvertinti formaliai visiems siūlomų „potencinių galimybių". Visi RVT abstrakčiam „atlikėjui" dosniai priskiriami gebėjimai ir dispozicijos – mokėjimas įvertinti palankias progas ir jomis pasinaudoti, gebėjimas pasitelkus tam tikrą praktinę indukciją numatyti, gebėjimas įvertinti riziką, polinkis investuoti, gebėjimas gauti ekonominę informaciją ir ja naudotis ir t.t. – įgyjami tam tikromis socialinėmis ir ekonominėmsi sąlygomis. Iš tikrųjų jos visuomet esti galios specifinėje ekonomikoje ir jos atžvilgiu[78] funkcija. RVT turi postuluoti *ex nihilo* egzistuojantį universalų išankstinį interesą, ir dėl to visiškai nekreipia dėmesio į istoriškai kintančių intereso formų socialinę genezę.

[78] Bourdieu (1979c: 68 ir toliau) knygoje *Algeria 1960* parodo, kad Alžyro proletarai negalėjo peržengti „modernumo slenksčio", kuris buvo riba, skirianti juos nuo stabilios darbininkų klasės: žemiau jo „racionalaus *habitus*", kurio reikalavo racionalizuota (kapitalistinė) ekonomika, formavimasis buvo neįmanomas, kadangi jų „visas profesinis egzistavimas buvo priklausomas nuo primesto nuolatinio nesaugumo ir kraštutinių nepriteklių (kuriuos dar labiau sunkino šiuo atveju kultūrinis šokas, patirtas išnykus valstietiškos visuomenės anksčiau garantuotam saugumui ir paramai). Nesant minimalios distancijos nuo ekonominių reikmių agentai negali susikurti laiko dispozicijų, be kurių neįmanoma suvokti ateities galimybių ir daryti reikšmingų sprendimų (bedarbis iš Konstantinopolio labai gerai tai apibendrina: „Kai nesi tikras dėl šiandienos, argi gali neabejoti dėl rytdienos?").

Maža to, *habitus* teorija aiškina, kodėl racionalaus pasirinkimo teorijos teleologija, nors antropologiniu požiūriu ir klaidinga, empiriniu požiūriu gali pasirodyti esanti pagrįsta. Individualistinė teleologija, mananti, jog veiksmą lemia sąmoningas aiškiai suformuluotų tikslų siekimas, iš tiesų yra pamatuota iliuzija: žaidimo pagava, kuri reiškia laukiamą habitus prisitaikymą prie laukui būdingų poreikių ir galimybių, pasireiškia kaip sėkmingas „nusitaikymas" į ateitį. Panašiai ir tai pačiai klasei priklausančių *habitus* struktūrų panašumas gali sužadinti veiklos būdus, kurie konverguoja ir objektyviai dera nesant jokios kolektyvios „intencijos" arba sąmonės, ką ir kalbėti apie „sąmokslą". Taip ji paaiškina daugelį socialiniame pasaulyje sutinkamų kvaziteleologinių reiškinių, tokių kaip tos kolektyvaus veiksmo arba elgesio formos, kurios kelia RVT šias neįveikiamas dilemas.[79]

Vienos arba kitos racionalaus veiksmo teorijos atmainos šalininkų pastangos man primena Tycho Brahé, bandžiusį gelbėti Ptolemajo sistemą po Koperniko atradimų. Gražu pažiūrėti, kaip jie metasi čia prie mechanizmo, aiškinančio veiksmą kaip tiesioginę priežasčių veikmę (tokių kaip rinkos apribojimai), čia prie teleologijos, kuri, būdama gryno pavidalo, nenori matyti nieko, išskyrus grynojo proto, valdančio tobulą valią, pasirinkimus, arba, reikšdamasi santūresnėmis formomis – pavyzdžiui, „apriboto racionalumo", „iracionalaus racionalumo", „valios silpnumo" ir t.t. – sudaro galimybes rinktis esant apribojimams. Vargšas šios paradigmos herojus, be abejonės, yra Jonas Elsteris (1984b), kuris savo knygoje *Ulysses*

[79] Žinomiausia iš šių dilemų yra „veltėdžio" dilema (Olson 1965). Bourdieu išsprendžia šią problemą, parodydamas, kad „objektyvus grupės arba klasės *habitus* suvienodėjimas, kurį lemia homogeniškos egzistavimo sąlygos, yra tai, kas leidžia veiklas objektyviai suderinti be jokių strateginių apskaičiavimų bei jokių sąmoningų nuorodų į normą ir būti abipusiškai prisitaikiusioms, nesant jokios tiesioginės sąveikos ir *a fortiori*, jokios aiškios koordinacijos" (Bourdieu 1990a: 58).

and the Sirens[80] kartoja Sartre'o neištikimybės ir priesaikos analizę, nes tų pačių priežasčių padariniai esti tokie pat.

O ar *habitus* sąvoka nėra skirta taip pat išvengti alternatyvos tarp individo ir visuomenės, taigi ir tarp metodologinio individualizmo ir holizmo?

Kalbėti apie *habitus* reiškia teigti, kad tai, kas individualu ir netgi asmeniška, subjektyvu, yra socialu, kolektyvu. *Habitus* yra socializuotas subjektyvumas. Štai tuo mano pažiūros skiriasi nuo, pavyzdžiui, Herberto Simono ir jo „apriboto racionalumo" sampratos (Simon 1955; 1978, kovas). Racionalumas yra apribotas ne tik dėl to, kad turima informacija esti ribota ir dėl to žmogaus protas iš esmės yra ribotas ir neturi būdų, ypač kai reikia veikti nedelsiant, iki galo perprasti visas situacijas, bet ir dėl to, kad žmogaus protas yra *socialiai* apribotas, socialiai struktūruotas. Individas visuomet, nepaisant to, ar jam tai patinka, ar ne, neperžengia, kaip sakė Marxas, „savo proto ribų" – nebent jis suvokia – o tai reiškia, jog neperžengia jo auklėjimo ir mokymo nulemtos kategorijų sistemos ribų. (Pastebiu, kad niekuomet necitavau Marxo taip dažnai, kaip nūnai, tai yra tuo metu, kai jis padarytas atpirkimo ožiu dėl visų socialinio pasaulio blogybių – be abejo, čia reiškiasi tas pats maištingas nusiteikimas, vertęs mane cituoti Weberį, kai marksistinė ortodoksija bandė atmesti jo teoriją...)

Tikrasis socialinio mokslo objektas yra ne individas, šis *ens realissimum* visų „metodologinių individualistų" naiviai iškeliamas kaip pirmaeilė, elementariausia tikrovė, ne grupės, kaip toje pačioje socialinės erdvės vietoje esantys konkretūs indivi-

[80] Žr. Bourdieu (1990a: 42–51), kur nuodugniai kritikuojami šie Sartre'o fenomenologijos ir Elsterio racionalaus pasirinkimo teorijos aspektai. Kitur Bourdieu (1990e: 384) rašo: „Racionalus skaičiuotojas, kurį racionalaus veiksmo teorijos atstovai vaizduoja kaip žmogaus veiklos pagrindą, yra ne mažesnis absurdas [...] kaip *angelus rector*, su kuriuo kai kurie mąstytojai iki Newtono siejo tvarkingą planetų judėjimą".

dai, bet santykis tarp *dvejopai, kūnuose ir daiktuose įsikūnijusio istorinio veiksmo.* Dvejopas ir sunkiai suprantamas santykis sieja *habitus*, t.y. patvarias ir transponuojamas suvokimo schemų, vertinimų ir veiksmų sistemas, kurios yra kūnams (arba biologiniams individams) būdingo socialumo rezultatas, ir laukus, t.y. objektyvių santykių sistemas, kurios yra fizinių objektų kvazitikrovę turinčiuose daiktuose arba mechanizmuose įsitvirtinusio socialumo rezultatas; ir, žinoma, visa, ką šis santykis pagimdo, t.y. socialinius veiklos būdus ir reprezentavimus, arba laukus, pasireiškiančius suvoktos ir įvertintos tikrovės forma.

Kokia šio „dvejopo ir sunkiai suprantamo santykio" (kartais kalbate apie „ontologinį atitikimą") tarp *habitus* ir lauko prigimtis ir kaip tiksliau jis reiškiasi?

Santykis tarp *habitus* ir lauko yra dvejopas. Viena vertus, tai yra *sąlygojimo* santykis: laukas struktūruoja *habitus*, kuris yra rezultatas laukui būdingo būtinumo įsikūnijimo (arba tam tikrų susikertančių laukų, kurių susikirtimo arba neatitikimo mastas yra skilusio *habitus* priežastis). Antra vertus, tai žinojimo arba *kognityvaus konstravimo* santykis. *Habitus* padeda laukui būti reikšmingu, vertę ir prasmę turinčiu pasauliu, į kurį verta investuoti savo energiją. Toliau eina du dalykai. Pirma, žinojimo santykis priklauso nuo pirmesnio už jį *habitus* struktūrą suformuojančio sąlygojimo santykio. Antra, socialinis mokslas neišvengiamai yra „žinojimo žinojimas" ir turi sudaryti pirminio lauko patyrimo arba, tiksliau sakant, santykio tarp skirtingų laukų ir skirtingų *habitus* invariantų ir variacijų, sociologiškai grindžiamos fenomenologijos galimybes.

Žmogaus gyvenimas, arba *habitus*, kaip socialinis darinys, yra visai tikrovei prasmę suteikianti tikrovės dalis. Kaip yra sakęs Pascalis, *le monde me comprend mais je le comprends* (trumpai tariant, „pasaulis apima mane, bet aš jį suprantu"). Taip sakant, socialinė tikrovė egzistuoja dvejopai, daiktuose ir protuose, laukuose ir *habitus*, išorėje ir agentų viduje. Kai *habitus*

susiduria su socialiniu pasauliu, kurio padarinys jis yra, „it žuvis vandenyje" nejaučia vandens svorio ir supantį pasaulį suvokia kaip savaime suprantamą.[81] Norėdamas iš tikrųjų būti teisingai suprastas, galėčiau paaiškinti Pascalio teiginį: pasaulis mane apima (*me comprend*), bet aš jį suprantu (*je le comprends*) būtent *dėl to, kad* jis mane apima. Šis pasaulis man atrodo savaime suprantamas dėl to, kad jis sukūrė mane, dėl to, kad jis sukūrė mąstymo kategorijas, kurias aš jam taikau. Per *habitus* ir lauko santykį istorija užmezga santykį su pačia savimi: kaip teigė Heideggeris ir Merleau-Ponty, tarp agento (kuris nėra nei subjektas, nei sąmonė, nei tik vaidmens atlikėjas, struktūros ramstis arba funkcijos aktualizavimas) ir socialinio pasaulio (kuris niekuomet nebūna tik „daiktas", netgi jei objektyvistinės tyrimo fazės metu turi būti taip konstruojamas) atsiranda tikras, autentiškas ontologinis bendrininkavimas.[82] Šis praktinio žinojimo santykis nėra santykis tarp subjekto ir objekto kaip tokio ir suvokiamo kaip problema. *Habitus'ui*, kuris yra įsikūnijęs socialumas, lauke yra patogu „lyg namie", jis suvokia jį kaip turintį reikšmę ir keliantį interesą. Praktinį žinojimą galima palyginti su Aristotelio *phronesis* arba geriau su *orthē doxa*, apie kurią Platonas kalba *Menone*: kaip „teisinga

[81] „*Habitus* niekuomet praktiškai nekontroliuoja savo veikimo lauko labiau, negu kai jis yra visiškai apgyventas jėgų lauko, nes jo struktūros yra šio lauko padarinys" (Bourdieu 1989a: 327).

[82] Santykiai su socialiniu pasauliu nėra mechaninis priežastingumas tarp „aplinkos" ir sąmonės, bet veikiau tam tikras ontologinis bendrininkavimas. Kai ta pati istorija apima *habitus* ir lauką, dispozicijas ir poziciją, karalių ir dvariškius, darbdavį ir jo firmą, vyskupą ir jo vyskupiją, istorija tarsi bendrauja pati su savimi, yra atspindima savo pačios vaizdinyje. Istorija kaip „subjektas" atranda save istorijoje kaip „objekte"; ji atpažįsta save „ikipredikatyviose", „pasyvios sintezės" struktūrose, kurios yra sustruktūruotos anksčiau negu bet kuris struktūravimo veiksmas arba bet kuri lingvistinė išraiška. Doksinis santykis su įgimtu pasauliu, kvaziontologinis įsipareigojimas, plaukiantis iš praktinės patirties, yra priklausymo ir turėjimo santykis, kuriame kūnas, pasisavintas istorijos, absoliučiai ir tiesiogiai pasisavina tos pačios istorijos dalykus" (Bourdieu 1981c: 306).

nuomonė", nežinia kaip ir kodėl, yra teisinga, panašiai ir dispozicijų, ir pozicijos, žaidimo pagavos bei žaidimo sutapimas paaiškina, kad agentas daro tai, ką jis arba ji „turi daryti", aiškiai to nesuformuluodamas kaip tikslo, neapskaičiavęs ir net neįsisąmoninęs.

Bet, man regis, ši analizė turėtų jus priversti visiškai atsisakyti strategijos idiomos, tačiau jūsų teorijoje ji yra labai svarbi (Bourdieu 1986a).

Strategijų, kurios taip aiškiai, apgalvotai neformuluojamos ir kurios *habitus* siūlomos kaip „žaidimo pagava", tikslas, panašiai kaip ir Husserlio *Ideen* (1982) apibūdintos „protencijos", yra dabartyje netarpiškai duotos „objektyvios galimybės". Gali kilti klausimas, kurį pateikiate ir jūs, ar tuomet išvis turėtume kalbėti apie „strategiją". Šis žodis tikrai stipriai susijęs su intelektualistine ir subjektyvistine nuo Descartes'o iki Sartre'o Vakarų filosofijoje vyravusia tradicija, kuri dabar vėl išgyvena pakilimą kartu su intelektualų *point d'honneur* tikrai puikiai tenkinančia racionalaus veiksmo teorija. Tačiau tai nėra priežastis nepanaudoti jos visai kitokiam teoriniam tikslui, nužymėti objektyviai atsiradusioms veiksmo kryptims, kurias socialiniai agentai be paliovos konstruoja veikdami.[83]

Paradoksas, kad *habitus* realumu ir jo moksline reikšme dažniausiai suabejojama būtent tais atvejais, kai *habitus* ir laukas atitinka.

Norint iki galo atskleisti šio paradokso reikšmę, galima netgi pasakyti, kad *habitus* teorija galėtų leisti jums kaupti *vis dormitiva* (kodėl kas nors elgiasi kaip smulkusis buržua? – todėl, kad jo *habitus* smulkiaburžuazinis) ir *ad hoc* aiškinimus. Neneigiu,

[83] Sąmoningo arba nesąmoningo strategijų pobūdžio, taigi agentų garbingumo arba ciniškumo, problema, kuri labai rūpi smulkiosios buržuazijos moralizmui, „netenka prasmės" (Bourdieu 1990d: 37, 3 pastaba), supratus, jog tai yra *habitus* susidūrimas su ypatinga lauko konjunktūra.

kad kartais vartojant *habitus* sąvoką galbūt neatsilaikoma prieš vieną arba kitą arba šiuos abu pavojus, bet norėčiau paraginti savo kritikus surasti vieną tokį pavyzdį mano tekstuose – ir ne vien dėl to, kad suvokiau šį pavojų ir pats, niekieno nepadedamas. Iš tikrųjų kiekvieną kartą susidūręs su objektyviomis sąlygomis, identiškomis arba panašiomis į tas, kurių padarinys jis yra, *habitus* tobulai „prisitaiko" prie lauko, sąmoningai visiškai nesiekdamas tikslingai adaptuotis, tad galima sakyti, jog *habitus* veikimas dubliuoja lauko veikimą. Išeitų, jog *habitus* sąvoka ne taip būtina, bet ji vis dėlto reiškia atsisakymą interpretuoti „racionalaus pasirinkimo", kurio, atrodytų, reikalauja „protingas" situacijos pobūdis, požiūriu.

Habitus yra tai, ką turite postuluoti, norėdami paaiškinti faktą, jog, nebūdami racionalūs, socialiniai agentai yra *supratingi* – būtent dėl to yra įmanoma sociologija. Žmonės nėra kvailiai; jie kur kas mažiau keisti ir suklaidinti, negu mes manytume, būtent dėl to, kad ilgai trunkančio ir įvairiapusio sąlygojimo metu internalizuoja objektyvias galimybes, su kuriomis susiduria. Jie žino, kaip „suprasti" ateitį, kuri jiems tinka, kuri skirta jiems ir kuriai jie skirti (priešingai viskam, kas žymima posakiu „tai ne tokiems, kaip mes"), praktiškai numatydami, pačiame dabarties paviršiuje užčiuopdami tai, kas neabejotinai primeta save kaip tai, kas „turi" būti padaryta arba pasakyta (ir kas retrospektyviai atrodo kaip „vienintelis" dalykas, kurį reikėjo sakyti arba daryti).

Tačiau esti, kai *habitus* ir laukas neatitinka, kai elgesio neįmanoma suprasti, jeigu neįtraukiamas *habitus* ir jo specifinė inercija, jo histerezė. Viena iš iliustracijų gali būti situacija, su kuria man teko susidurti Alžyre, kai ikikapitalistinius *habitus* turintys valstiečiai staiga su šaknimis buvo išplėšti iš savo terpės ir prievarta įmesti į kapitalistinį pasaulį (Bourdieu 1979a). Kitas pavyzdys būtų revoliucinės istorinės aplinkybės, kai objektyvios struktūros kinta taip sparčiai, jog agentai, kurių mentalines struktūras formavo šios ankstesnės struktūros, tampa

atsilikę ir elgiasi netinkamai (*à contre-temps*) ir nesuprantamai; jie mąsto vakuume, nelyginant tie senukai, apie kuriuos pagrįstai sakoma, jog jie „nebepritampa". Trumpai sakant, visame socialiniame pasaulyje egzistuojančios subjektyvių vilčių ir objektyvių galimybių dialektikos rezultatai gali būti labai įvairūs, nuo tobulo vienų ir kitų atitikimo (kai žmonės ima trokšti to, kas jiems objektyviai skirta) iki visiško atsiskyrimo (kaip Marxui brangus Don Kichoto pavyzdys).[84]

Kita priežastis, dėl kurios negalime išsiversti be *habitus* sąvokos, yra ta, kad tik ji leidžia atsižvelgti ir paaiškinti dispozicijų, skonių, preferencijų pastovumą, tiek daug nepatogumų sudarantį neomarginalinei ekonomikai (daugelis vartotojo elgesį tyrinėjusių ekonomistų pastebėjo, kad trumpalaikiai pajamų pokyčiai neveikia išlaidų struktūros bei lygio ir kad aiškiai matyti didelė vartojimo sąnaudų inercija, kurią lemia jų stipri priklausomybė nuo ankstesnių vartojimo modelių). Tačiau ir euristinę, ir aiškinamąją sąvokos reikšmę geriausiai padeda suvokti tie įprasti veiklos būdai, kurie dažnai analizuojami

[84] Objektyvių galimybių internalizavimas subjektyvių vilčių ir mentalinių schemų pavidalu vaidina lemiamą vaidmenį Bourdieu socialinių elgesio – nesvarbu, mokyklose, darbo ir vedybų rinkose, moksle ar politikoje – strategijų analizėje (žr. Bourdieu 1974a, 1979b, 1977b). Kadangi dažnai buvo klaidingai aiškinama, esą tai reiškia, jog agentų lūkesčiai būtinai ir mechaniškai atkartoja jų objektyvias galimybes (pvz., Swartz 1977: 554; McLeod 1987), pravartu Bourdieu griežtą šio požiūrio atsisakymą pacituoti ištisai: „Grupių tendencija išlikti greta kitų priežasčių sietina su faktu, jog jas sudarantys agentai turi patvarių dispozicijų, galinčių pakelti ekonomines ir socialines jų pačių atsiradimo sąlygas, gali būti veiksnys, nuo kurio priklauso *ir neprisitaikymas, ir prisitaikymas, ir priešinimasis, ir susitaikymas*. Pakanka priminti kitas galimas santykio tarp dispozicijų ir sąlygų formas, kad pamatytume numatytame *habitus* prisitaikyme prie objektyvių sąlygų ‚konkretų galimą atvejį' ir *išvengtume nesąmoningo beveik tobulos reprodukcijos neva pasikartojančių santykių suvisuotinimo*, kuris yra visiškai pagrįstas tik tuo atveju, kai *habitus* susiformavimo sąlygos yra tapačios arba panašios į jo funkcionavimo sąlygas" (Bourdieu 1990a: 62–63). Panašių teiginių galima parankioti ir iš ankstesnių darbų, pavyzdžiui, Bourdieu 1974a apie *Causality of the Probable*.

atskirai arba to paties mokslo, pavyzdžiui, vedybos ir vaikų skaičius, arba skirtingų mokslų, pavyzdžiui, perdėtai taisyklinga kalba, nedidelis vaikų skaičius ir stiprus smulkiajai buržuazijai būdingas polinkis kopti karjeros laiptais (žr. Bourdieu 1984: 6 sk.).

Trumpai tariant, *habitus* teorija vertinga ne tik tuo (dovanokite, bet jaučiuosi turįs ją apginti), kad tikrąją įprastinių veiklos būdų (ypač ekonominių) logiką paaiškina geriau už racionalaus pasirinkimo teoriją, kuri juos tiesiog sugriauna. Be to, jos iškeltos hipotezės ne kartą buvo empiriškai patvirtintos, ir ne vien mano darbuose.

Ar *habitus* teorija nepripažįsta strategijos pasirinkimo ir sąmoningo apsisprendimo kaip vieno iš galimų veiksmo modalumų?

Visai ne. Tiesioginis *habitus* ir lauko atitikimas yra tik vienas, kad ir labiausiai įsigalėjęs, iš veiksmo modalumų („Trimis ketvirtadaliais savo veiksmų esame empirikai", – sakė Leibnizas, turėdamas omenyje praktikus). *Habitus* siūlomos veiksmo kryptys visai gali būti susijusios su strateginiu naudos ir sąnaudų skaičiavimu, kuriuo paprastai sąmoningai atliekami tie veiksmai, kuriuos *habitus* atlieka pats. Krizių metu, kai įprastas subjektyvių ir objektyvių struktūrų prisitaikymas yra brutaliai sugriaunamas, susidaro tam tikros sąlygos, kai iš tiesų „racionalus pasirinkimas" gali užvaldyti, bent jau tuos agentus, kurių padėtis reikalauja būti racionaliems.

O ar tarpininkės vaidmenį atliekanti *habitus* sąvoka iš tiesų išlaisvina mus iš „geležinio struktūralizmo narvo"? Daugeliui jūsų skaitytojų ši sąvoka atrodo pernelyg deterministinė: jeigu *habitus*, kaip „strategiją generuojantis principas, įgalinantis agentus įveikti nenumatytas ir nuolat kintančias situacijas", atsiranda pradėjus veikti ilgalaikėms objektyvioms pasaulio struktūroms, jeigu jo reguliuojama improvizacija pati yra šių struktūrų

„reguliuojama" (Bourdieu 1977a), iš kur tada atsiranda naujoviškumo ir veikimo elementas?[85]

Prieš atsakydamas į šį klausimą, norėčiau, kad paklaustumėte savęs, kodėl ši tam tikru aspektu labai banali sąvoka (kiekvienas nesunkiai sutiks, kad socialinės būtybės bent jau iš dalies yra socialinių aplinkybių veikimo padarinys) tarp intelektualų ir netgi tarp sociologų sukėlė tokį priešiškumą, gal netgi įtūžį. Kas joje taip smarkiai *šokiruoja?* Atsakymas, mano nuomone, yra tai, kad ji kertasi su intelektualams būdinga jų (intelektualinio) savarankiškumo iliuzija. Prie Freudo primintų trijų Koperniko, Darwino ir paties Freudo žmonijos savimeilei suduotų „smūgių" reikėtų pridėti ir tą, kurį sociologija suduoda mums, ypač kai sutelkia dėmesį į „kūrėjus". Sartre'as, kuris, kaip ne kartą esu sakęs, sukūrė intelektualams jų „profesinę ideologiją" arba, tiksliau, pasak Weberio, „jų pačių privilegijos teodicėją", išplėtojo rafinuočiausią nesukurto kūrėjo mitą ir „pirmapradės

[85] *Habitus* sąvokai Bourdieu interpretuotojai ir kritikai vargiai pritaria. Anot Gartmano (1991), Giroux (1982) ir Jenkinso (1982), greta daugelio kitų, *habitus* sutiprina determinizmą, sudarydamas jo susilpninimo regimybę. Giroux (1983: 90) teigia, kad „jo apibrėžimas ir vartosena yra konceptualūs tramdomieji marškiniai, nepaliekantys galimybės ką nors keisti arba išsivaduoti. Taigi *habitus* sąvoka užgniaužia socialinių pokyčių galimybę ir virsta valdymo ideologija". Pasak Harkerio (1984), Millerio ir Bransono (1987: 217–218), Thapano (1988), Schiltzo (1982: 729), Harkerio ir kt. (1990: 10–12) ir Sulkuneno (1982), priešingai, tai ne struktūrinė, o tarpininkės vaidmenį atliekanti sąvoka, socialiniam veiksmui suteikianti tam tikro laisvumo, kūrybiškumo ir nenuspėjamumo. Foxas taip nusako šią interpretaciją: „*habitus* vaizduoja socialinį gyvenimą ir kultūrinę reikšmę kaip nuolatos kintančią veiklą, panašiai kaip kultūros, kuri yra visuomet kuriama, samprata". Sahlinsas (1985: 29, 51, 53), Powellas ir DiMaggio (1991) ir Calhounas (1982: 232–233) mano, kad sąvoka turi abu aspektus. Anot Ansarto (1990: 40), būtent *habitus* sąvoka leidžia Bourdieu išsiveržti iš struktūralizmo paradigmos, sukuriant aktyvią socialinio elgesio koncepciją; tokio pat požiūrio laikosi Lemertas (1990: 299): „*habitus* yra svarbiausia idėja, kuria remdamasis Bourdieu kuria struktūrų teoriją, išsiskiriančią savo dėmesiu klausimui, prie kurio struktūros teorijos dažniausiai suklumpa: kaip agentai pakelia kaustančią struktūravimo galią?"

veiklos" sampratą (Bourdieu 1971a), kuri *habitus* sąvokai reiškia tą patį, ką mitas apie genezę reiškia evoliucijos teorijai. („Pirmapradė veikla" yra, kaip prisimenate, toks laisvas ir sąmoningas savikūros veiksmas, kai kūrėjas pats sau priskiria savo gyvenimo planus; savo studijoje apie Flaubert'ą Sartre'as (1981–1991) šį veiksmą nukelia į vaikystės pabaigą.) Manau, kad *habitus* sąvoka erzina, netgi varo į nevilį dėl to, kad kelia grėsmę pačiam „kūrėjų" (ypač ambicingų) savęs pačių, savo tapatumo, savo „išskirtinumo" įsivaizdavimui. Iš tiesų tik suvokus, kaip rimtai rizikuojama, galima paaiškinti faktą, jog tiek daug subtilių protų sureagavo ne į tai, ką aš parašiau, bet į tai, ką jie manosi perskaitę.

Habitus nėra, kaip kai kurie žmonės įsivaizduoja, lemtis. Būdamas istorijos produktas, *habitus* yra *atvira dispozicijų sistema*, kuri priklauso nuo patirties, vadinasi, nuolatos yra jos veikiama taip, kad jo struktūros arba tvirtėja, arba kinta.[86] Ji yra patvari, bet neamžina. Tatai pasakęs, nieko nelaukdamas turiu pridėti, kad su tam tikromis socialinėmis sąlygomis susijęs socialinis likimas gali lemti, jog patirtis patvirtins *habitus*, kadangi statistiškai didžiuma žmonių tikrai turi susidurti su aplinkybėmis, kurios paprastai atitinka tas, kurios iš pradžių formavo jų *habitus*.

Iš tiesų socializuoto biologinio individo genezės, preferencijas generuojančių struktūrų, sudarančių *habitus*, kuris yra įsiskūnijęs socialumas, formavimosi ir įgijimo socialinių sąlygų problema yra nepaprastai sudėtinga. Aš manau, kad dėl loginių priežasčių šis procesas yra *santykinai negrįžtamas:* visi iš-

[86] Be tam tikrų socialinių trajektorijų poveikių, *habitus* taip pat gali būti transformuojamas pasitelkus socioanalizę, t.y. per sąmonės budinimą ir „savo paties darbą", leidžiantį individui imti valdyti savo dispozicijas, kaip teigia Bourdieu. Tokios savianalizės galimybė ir veiksmingumas pats yra nulemtas iš dalies pirminių aptariamo *habitus* struktūrų, iš dalies objektyvių sąlygų, kurioms esant bunda sąmonė (žr., pavyzdžiui, „antiinstitucinę" Prancūzijos filosofų nuostatą, apie kurią buvo kalbėta anksčiau, žr. 1 sk.).

orės stimulai ir sąlygojanti patirtis kaskart yra suvokiami per ankstesnės patirties sukonstruotas kategorijas. Vadinasi, pirminė patirtis neišvengiamai esti svarbiausia, ir dėl to *habitus* sudaranti dispozicijų sistema yra santykiškai uždara.[87] (Pavyzdžiui, senėjimas gali būti suprantamas kaip vis didesnis šių struktūrų uždarumas: senstančio žmogaus mąstymo ir kūno schemos darosi vis nelankstesnės, vis silpniau reaguoja į išorės poveikius.) Be to, viskas verčia mane manyti, kad tam tikros pagrindinės struktūros, tokios, kaip vyriškumo ir moteriškumo priešprieša, susiformuoja itin anksti. Paskutinieji Eleanoros Maccoby (1988) raidos psichologijos tyrimai atskleidžia, kad mergaitės ir berniukai dar iki trejų metų vaikų darželyje išmoksta, kad reikia skirtingai elgtis su berniuku arba su mergaite ir iš vienų tikėtis kumščių, o iš kitų švelnaus elgesio. Jeigu laikomės pažiūros, kurios ir aš laikausi, jog lyčių priešinimo principas labai svarbus, tarkime, politikoje (visos svarbesnės politinės priešpriešos turi su lytimis susijusių konotacijų), jeigu manome, kad lyties vaidmenų pasidalijimą ir darbo pasidalijimą lyčių pagrindu padedanti suvokti kūno schema yra sudedamoji socialinio pasaulio suvokimo dalis (Bourdieu 1977d),[88] tada turime sutikti, kad tam tikru mastu pradinė socialinė patirtis daro nepaprastai didelę įtaką.

[87] „Pati jo genezės logika paaiškina, kad *habitus* yra chronologiškai sutvarkytos struktūros, kur tam tikro lygmens struktūra tiksliai apibrėžia žemesnio lygmens (t.y. genetiškai pirmesnes) struktūras ir, struktūruodama struktūruotą patirtį, kilusią iš šių struktūrų, struktūruoja aukštesnio lygmens struktūras. Taigi, tarkime, šeimoje įgytas *habitus* yra mokyklos patirties struktūravimo pagrindas [...]; mokyklos veikimo transformuotas habitus savo ruožtu yra visų vėlesnių patirčių pagrindas [...] ir taip vis perstruktūruojama toliau" (Bourdieu 1972: 188).

[88] Iš pradžių lyčių priešprieša vaidino vieną svarbiausių vaidmenų Pierre'o Bourdieu mąstyme (kartą jis pusiau juokais prisipažino, jog būtent „moterys išmokiusios jį sociologijos"). Savo veiklos pradžioje jis daug ir plačiai šia tema rašė. Pirmieji svarbesni straipsniai, parašyti remiantis tyrimais gimtajame Bearno rajone ir Alžyre, buvo *Lyčių santykiai valstiečių visuomenėje* (Bourdieu 1962c), *Viengungystė ir valstiečių padėtis* (1962b) ir

Norėčiau taip pat paaiškinti kitą painumą. *Habitus* atsiskleidžia – prisiminkime, kad jį sudaro dispozicijų sistema, t.y. virtualybės, galimybės, atsitiktinumai, – tik tam tikroje situacijoje. Tik per *santykius* su tam tikromis struktūromis *habitus* sukuria tam tikrus diskursus ir veiklos būdus. (Taigi galite suprasti, kaip absurdiška mano kultūros paveldėjimo analizę redukuoti į tiesioginį ir mechanišką ryšį tarp tėvo užsiėmimo ir sūnaus profesijos.) Reikia suprasti, kad *habitus* yra tarsi savotiškas užtaisas, kurį reikia paleisti, o visiškai tokio pat *habitus* padariniai, priklausomai nuo lauko stimulų ir struktūros, gali būti skirtingi, netgi priešingi. Čia galėčiau paimti pavyzdį iš savo darbo apie vyskupus (Bourdieu ir Saint Martin 1982). Man teko apklausti vyskupus, kurių amžius nuo 35 iki 80 metų, t.y. įšventintus 1936, 1945 ir 1980 metais ir dėl to priklausiusius labai skirtingos struktūros religijos laukui. Aukštuomenės sūnūs, kurie ketvirtajame dešimtmetyje būtų buvę Meaux vyskupais ir pagal pusiau feodalinę aristokratinę tradiciją būtų reikalavę savo parapijiečių bučiuoti jų žiedą, šiandien yra Saint Denis[89] „raudonieji vyskupai", t.y. radikalūs dvasininkai, ak-

---

apie vyriškumo etosą, kuriuo pagrįstas „kabylų genties garbės jausmas" (Bourdieu 1965). Jo garsusis *Berberų namai, arba Apverstas pasaulis* (parašytas 1968 ir perspausdintas Bourdieu 1979c) sutelkia dėmesį į vyro ir moters priešpriešas, kurios struktūruoja kabylų kosmogoniją ir vidaus ritualus. Apie lyčių skirtumus daug kalbama knygose *Outline of a Theory of Practice* ir *Distinction*. Tačiau nuo septintojo dešimtmečio pradžios Bourdieu daugiau tiesiogiai nesiėmė šio klausimo. Padėtį neseniai ištaisė, parašęs straipsnį *Vyrų dominavimas*, kuriame (1990i) teigia, jog lyčių dominavimas yra viso dominavimo paradigma ir, ko gero, pati patvariausia jo forma. Tai sykiu ir despotiškiausias, ir klaidingiausiai suprantamas dominavimo aspektas, kadangi jis pasireiškia iš esmės per gilų, tačiau tiesioginį pasaulio matymo schemos ir esamų pasaulio struktūrų atitikimą, kurio ištakų reikia ieškoti prieš tūkstančius metų, kai moterys buvo pašalintos iš žaidimų dėl simbolinio kapitalo. Žr. diskusiją toliau, 5 sk.

[89] Meaux yra tradicinis provincijos miestelis nedidelėje religinėje apylinkėje, kurios vyskupas paprastai būna kas nors iš aukštuomenės palikuonių. Saint Denis yra archetipinis darbininkų klasės priemiestis į šiaurę nuo Paryžiaus ir istorinė Komunistų partijos citadelė.

tyviai ginantys pažemintuosius. Tas pats aristokratinis pranašumo, distancijos ir noro išsiskirti iš „vidurio", „nereikšmingumo", vidurkio, t.y. iš viduriniųjų klasių ir smulkiosios buržuazijos, ir taip išvengti banalumo, trivialumo, kasdieniškumo, *habitus* gali sužadinti visai priešingą elgesį, priklausomai nuo pakitusios situacijos, kurioje veikiama.

Taigi jūs atmetate kartais jums priskiriamą deterministinę schemą, kuri fomuluojama taip: „struktūros sukuria *habitus*, kuris lemia struktūras reprodukuojančius veiklos būdus" (Bidet 1979: 203; taip pat Jenkins 1982, Gorder 1980, Giroux 1982: 7), t.y. mintį, jog pozicija struktūroje tiesiogiai nulemia socialinę strategiją. Iš tikrųjų su tam tikra pozicija siejami determinuojantys veiksniai visuomet veikia per daugiasluoksnį agento socialinėje ir biografinėje trajektorijoje įgytų ir veikiančių dispozicijų filtrą, taip pat per jo vietos socialinėje erdvėje struktūros istoriją.

Būtent tokius ciklišKus ir mechaninius modelius *habitus* sąvoka turėtų padėti mums sugriauti (Bourdieu 1980d, 1988c, 1990a). Sykiu aš galiu suprasti tokias klaidingas interpretacijas: tiek, kiek dispozicijos pačios yra socialiai nulemtos, mane galima laikyti tam tikru atžvilgiu hiperdeterministu. Iš tikrųjų analizę, kuri atsižvelgia ir į pozicijų, ir dispozicijų įtaką, galima suvokti kaip labai deterministinę. *Habitus* sąvoka paaiškina faktą, kad socialiniai agentai nėra nei išorinių priežasčių sąlygoto dalyko dalelės, nei tik vidinių priežasčių veikiamos mažytės monados, vykdančios savotišką tobulai racionalią vidinę veiklos programą. Socialiniai agentai yra *istorijos*, viso socialinio lauko istorijos ir specifiniame lauke sukauptos patirties *produktas*. Taigi, pavyzdžiui, norėdami įsivaizduoti, kaip profesorius A arba B elgsis susiklosčius ypatingoms aplinkybėms (tarkime, per 1968 metų gegužės įvykius) arba esant įprastai akademinei situacijai, turime žinoti, ne tik kokia yra jo pozicija akademinėje erdvėje, bet ir tai, kaip ir iš kokio pradinio taško

socialinėje erdvėje ji(s) čia pateko, mat kelias, kuriuo ateinama į poziciją, yra įrašytas į *habitus*. Kitaip sakant, remdamiesi šiomis socialiai ir istoriškai susidariusiomis suvokimo ir supratimo kategorijomis, socialiniai agentai patys *aktyviai* lemia juos sąlygojančią situaciją. Galima netgi sakyti, kad *socialiniai agentai yra determinuoti tiek, kiek patys save sąlygoja*. Bet suvokimo ir supratimo kategorijos, kuriomis remiantis apsisprendžiama, pačios yra iš esmės nulemtos socialinių bei ekonominių jų susidarymo sąlygų.

Tokia analizė gali padėti atitolti nuo dispozicijų. Stoikai sakydavo, kad nuo mūsų priklauso ne pirmasis, bet tik antrasis postūmis. Sunku kontroliuoti pirminius *habitus* polinkius, bet refleksyvi analizė, mokanti, jog mes patys suteikiame situacijai dalį jos galios valdyti mus, leidžia kitaip suvokti situaciją, tad ir kitaip į ją reaguoti. Ji leidžia mums iki tam tikro laipsnio kontroliuoti kai kuriuos determinuojančius veiksnius, pasireiškiančius per tiesioginę pozicijos ir dispozicijų sąveiką.

Galiausiai visa determinizmų įtaka gali pasireikšti tik per pasąmonę, pasąmonei bendrininkaujant.[90] Determinizmas pasireiškia, kai dispozicijos visiškai nevaldomos. Tai reiškia, jog agentai tampa panašūs į „subjektus" tik tiek, kiek jie sąmoningai geba valdyti santykį su savo pačių dispozicijomis. Jie gali sąmoningai leisti joms „veikti", arba priešingai, sąmoningai joms trukdyti. Arba, vadovaudamiesi XVII a. filosofų patarimu, vieną dispoziciją nustatyti prieš kitą: Leibnizas įrodinėjo, kad aistros neįmanoma nugalėti protu, kaip tvirtinęs Descar-

[90] „Pasąmonė [...] iš tiesų yra ne kas kita, kaip pamiršimas, jog istorija pati kuria, paversdama objektyvias pačios pagimdytas struktūras, kurie yra *habitus*, tarsi natūraliais dalykais" (Bourdieu 1990a: 56). Kitaip sakant, „kol principai, kurie kreipia veiklą, lieka neįsisąmoninti, įprastos sąveikos yra, pasak Marxo, ‚santykiai tarp žmonių, per daiktus': ekonominio ir kultūrinio kapitalo pasidalijimo struktūra ir suvokimo bei vertinimo principai, kurie yra jos pakeista forma, patys įsiterpia tarp to, kuris vertina, ir to, kuris yra vertinamas, sprendimo ‚subjekto' pasąmonės pavidalu" (Bourdieu 1989a: 13).

tes'as, bet tik „kryptingais norais" (*volontés obliques*), t.y. pasitelkus kitas aistras. Tačiau šitaip valdyti savo dispozicijas, *habitus*, kuris yra nepasirinktas visų „pasirinkimų" principas, įmanoma tik išsiaiškinus. Neišanalizavus šių subtilių determinizmų, pasireiškiančių per dispozicijas, tampama pasąmonėje veikiančių dispozicijų priedu, kuris pats yra determinizmo bendrininkas.

Akivaizdų santykį tarp „atlikėjo" ir „struktūros" pakeitus sukonstruotu santykiu tarp *habitus* ir lauko, svarbia socialinės analizės dalimi taip pat padaromas laikas .[91] O tai atskleidžia, *in contrario*, nuo laiko atsietos veiklos sampratos, kuria remiasi ir struktūralistinis, ir racionalaus pasirinkimo požiūriai į veiksmą, trūkumus.

Habitus ir lauko, kaip *dviejų istorijos egzistavimo būdų*, santykis leidžia mums pagrįsti laiko teoriją, kuria atsikratoma iškart dviejų prieštaraujančių laiko filosofijų: viena vertus, metafizinio požiūrio, traktuojančio laiką kaip nuo agento nepriklausančią tikrovę pačią savaime (kaip upės metafora), ir antra vertus, – sąmonės filosofijos. Anaiptol nebūdamas *a priori* sąlyga ir neperžengdamas istoriškumo, laikas yra tai, ką praktinė

[91] Dar nuo tų laikų, kai šeštajame dešimtmetyje, būdamas filosofijos studentas, ėmėsi sistemingai studijuoti Husserlį ir Heideggerį, Bourdieu domina laikas. Didžioji dalis jo antropologinių tyrimų Alžyre susiję su laiko socialinio struktūravimo ir naudojimo kapitalistiniuose ir tradiciniuose Alžyro ekonomikos sektoriuose palyginimu. Keletas jo ankstyvųjų publikacijų, pavyzdžiui, *The Obsession of Unemployment among Algerian Workers* (Bourdieu 1962d), *The Algerian Subproletariate* (Bourdieu 1973a, pirmąkart išspausdintas 1962) ir *The attitude of the Algerian Peasant Toward Time* (Bourdieu 1964) nagrinėja „ekonominių ir laiko struktūrų" (prisimenant pirmos ir ilgiausios esė Bourdieu (1979c) knygoje *Algeria 1960* paantraštę) dialektiką. Nemaža dalimi dėl to, kad sugrąžino praktikai laikiškumą, Bourdieu atsisako struktūralistinės paradigmos. Laikas taip pat yra Bourdieu analizės ašis, nes yra neatsiejamas nuo socialinės erdvės konceptualizavimo. Knygoje *Distinction* pateiktas trimatis socialinės erdvės struktūros modelis: greta socialinių agentų disponuojamo kapitalo dydžio ir struktūros atsižvelgiama į šių dviejų savybių evoliuciją laikui bėgant.

veikla sukuria pačiu veiksmu, kuriuo kuria save. Kadangi veikla yra išsirutuliojusi iš *habitus*, kuris pats yra imanentinių pasaulio dėsningumų ir tendencijų įsikūnijimas, joje slypi šių tendencijų ir dėsningumų numatymas ir laukimas, tai nuoroda į ateitį, įrašytą čia ir dabar esančioje tikrovėje. Laikas atsiranda aktualizuojantis veiksmui arba minčiai, o tai pagal apibrėžimą yra dabartinimas ir nu-dabartinimas, t.y. pagal sveiką protą „einantis" laikas.[92]

Įsitikinome, kad veiklai nereikia – nebent išimties atveju – aiškiai konstruoti ateitį kaip tokią, tarsi sąmoningu ir apgalvotu valios veiksmu parengtame projekte arba plane. Kiek praktinė veikla *turi prasmę*, kiek yra *sensée*, pagrįsta, t.y. sužadinta prie imanentinių lauko tendencijų prisitaikiusio *habitus*, tiek ji yra sulaikinimo veiksmas, kuriuo agentas peržengia čia ir dabar esančią dabartį, praktiškai mobilizuodamas praeitį ir praktiškai numatydamas ateitį, esančią dabartyje objektyvios galimybės pavidalu. Kadangi tai praktinis ryšys su ateitimi, slypinčia praeityje, kurios vaisius ši yra, veiksmas, kuriuo realizuojamas *habitus*, jį įlaikina. Suprantama, jog šią analizę reikia nuodugniai išplėtoti ir detalizuoti. Čia tik noriu pasakyti, kad glaustai lauko ir *habitus* sąvokomis išreikšta veiklos teorija leidžia atsisakyti vaizduoti laiką ir istoriją metafiziškai, tarsi tikrovę pačią savaime, ankstesnę už praktiką ir kaip išorišką praktikos aplinkybę, nepakeičiant to sąmonės filosofija, kuria grindžiama Husserlio arba racionalaus veiksmo teorijoje aptinkama laikiškumo samprata.[93]

[92] Merleau-Ponty (1962: 239–240) rašo: „Kiekvieną susitelkimo akimirką mano kūnas suvienija dabartį, praeitį ir ateitį, jis išskiria laiką. [...] Mano kūnas valdo laiką; jo dėka praeitis ir ateitis egzistuoja dabartyje, jis nėra daiktas, bet sukuria laiką, užuot jam paklusdamas".

[93] „Vėl pripažinti netikrumą reiškia vėl pripažinti laiką, jo ritmą, jo neįveikiamumą, pakeičiant *modelio* mechaniką *strategijų* dialektika, bet nepatenkant į tariamą „racionalaus agento" teorijų antropologiją" (Bourdieu 1990a: 99; žr. taip pat Bourdieu 1986a).

Laiko apmąstymai paakino jus tapti radikalaus istoricizmo, grindžiamo (socialinės) būties tapatinimu su istorija (arba laiku), šalininku.

Habitus, kuris yra struktūruojanti ir struktūruota struktūra, įtraukia į veiklos būdus ir mintis praktines suvokimo schemas, išsirutuliojusias iš socializacijos, ontogenezės dėka įsikūnijusių socialinių struktūrų, kurios pačios yra istorinio viena po kitos einančių kartų darbo – filogenezės – rezultatas. Tvirtinimas apie *dvejopą mentalinių struktūrų istoriškumą* yra tai, kas skiria mano skelbiamą prakseologiją nuo pastangų sukonstruoti universalią Apelio ir Habermaso stiliaus pragmatiką. (Nuo pastarosios ji skiriasi dar ir tuo, kad atsisako redukcionistinio ir vulgaraus skirstymo į instrumentinius ir komunikacinius veiksmus; šis skirstymas visiškai negalioja ikikapitalistinėse visuomenėse ir niekuomet iki galo neįgyvendinamas netgi labiausiai išsisluoksniavusiose visuomenėse. Norint tai suprasti, pakanka išanalizuoti tipiškas kapitalistinio pasaulio institucijas, tokias kaip ryšiai su visuomene.) Prakseologija yra universali antropologija, atsižvelgianti į istoriškumą, vadinasi, ir į kognityvinių struktūrų reliatyvumą, tačiau atkreipianti dėmesį į faktą, jog *visur* šias istorines struktūras priverčia veikti agentai.

Šitoks dvejopas *habitus* istoriškumas leidžia jums antropologiškai pagrįsti tikrąją socialinės reprodukcijos logiką.

Socialinės tvarkos reprodukcija toli gražu nėra automatiškas mechaninio proceso rezultatas ir gali įvykti tik pasitelkiant strategijas ir veiklos būdus, kurių dėka agentai sulaikina patys save ir kuria pasaulio laiką (kuris netrukdo jiems dažnai patirti jį kaip transcendentinę tikrovę, kurios jie negali kontroliuoti laukdami, nekantraudami, abejodami ir pan.). Antai mes žinome, kad socialiniai kolektyvai, tokie kaip biurokratijos, turi šiek tiek atmintį arba ištikimybę primenančių polinkių įamžinti savo buvimą, o tai yra ne kas kita, kaip „suma" įpročių ir elgesio būdų agentų, kurie, pasikliaudami savo praktiniu išmanymu

(métier), savo *habitus*, imasi veikti (neperžengdami lauką, kuriame jie dalyvauja, sudarančiuose jėgos santykiuose įrašytų apribojimų), prisitaikydami prie situacijos, kadangi jų *habitus* verčia juos ją suvokti kaip tinkamą (nors tam ir nebuvo skirta) reprodukuoti struktūrą, kurios padarinys yra jų *habitus*.

Struktūros polinkis save reprodukuoti įgyvendinamas tik tada, kai įtraukiamas bendradarbiavimas agentų, kurie *habitus* forma internalizavo jos specifinį poreikį ir kurie yra *aktyvūs gamintojai*, netgi kai sąmoningai arba nesąmoningai prisideda prie reprodukcijos. *Habitus* pavidalu internalizavę imanentišką struktūros principą, jie supranta jos būtinumą. Tačiau struktūros reprodukcijai reikia istorinio veiksmo, atlikto tikrų agentų. Apskritai *habitus* teorija siekia pašalinti tradicinių sąmonės filosofijų branginamus „subjektus" (kurie yra visuomet galimi kaip tam tikras ribojantis idealus atvejis), tačiau nesunaikinti agentų vardan hipostazinės struktūros, netgi jei šie agentai yra šios struktūros padariniai ir nuolatos kuria bei perkuria iš naujo šią struktūrą, kurią galėtų ir radikaliai transformuoti tam tikromis struktūrinėmis aplinkybėmis.

Vis dėlto nesu labai patenkintas šiuo atsakymu, mat puikiai suvokiu, kad, nepaisant mano išlygų žodžiu ir mintyse (pastarųjų niekas negirdi, bet geras skaitytojas, atsargiai taikantis „geraširdiškumo principą", turėtų prijungti jas prie savųjų), vis dėlto buvau linkęs arba priverstas supaprastinti, ir bijau, kad toks „teorinio pokalbio" papildymas yra neišvengiamas. Iš tiesų, į visus jūsų man pateiktus klausimus apie šiuos dalykus, visų pirma apie socialinės reprodukcijos logiką, manyčiau, geriausiai atsakyta penkių šimtų puslapių knygoje *La noblesse d'Etat* (1989a), o tai reiškia, kad tik išsami empirinė ir teorinė analizė gali išreikšti visą santykių tarp mentalinių ir socialinių struktūrų, *habitus* ir laukų sistemos sudėtingumą ir atskleisti jų imanentišką dinamiką.

5 Kalba, lytis ir simbolinė prievarta

Knygoje *Language and Symbolic Power* (Bourdieu 1982b, 1991e),[94] jūs gerokai kritikuojate struktūrinius lingvistus arba vadinamąsias „grynąsias" kalbos studijas. Jūs pateikiate alternatyvų modelį, pagal kurį, labai supaprastinus, kalba yra ne tik komunikacijos priemonė, bet veikiau galios santykių įrankis arba tarpininkė, kurią reika nagrinėti, neatsiejant nuo dialoginio ir struktūrinio jos kūrimo ir paplitimo konteksto. Gal galėtumėte apibendrinti šios kritikos esmę?

„Grynoji" lingvistika paprastai pirmenybę teikia sinchroninei, struktūrinei arba vidinei perspektyvai, o ne istoriniam, socialiniam, ekonominiam, arba išoriniam, kalbos determinuotumui. Aš stengiausi, ypač knygose *The Logic of Practice* ir *Ce que parler veut dire* (Bourdieu 1990a: 30–41 ir 1982b: 13–98 atitinkamai), atkreipti dėmesį į santykį su objektu ir į šioje perspektyvoje numanomą veiklos teoriją. Saussure'o „nešališko stebėtojo", kuriam supratimas yra tikslas savaime, požiūris leidžia šią „hermeneutinę intenciją" priskirti socialiniams agentams ir suvokti ją kaip jų veiklos principą. Taip elgtųsi gramatikas, kurio tikslas – studijuoti ir koduoti kalbą, o ne oratoriaus, siekiančio veikti pasaulyje ir pertvarkomąja žodžio galia paveikti pasaulį. Tie, kurie kalbą laiko analizės *objektu*, užuot vartoję ją tam, kad mąstytų ir kalbėtų, priversti suvokti kalbą kaip *logos*, o ne kaip *praktiką*, kaip *„nevartojamą kalbą"*, neturinčią praktinės paskirties arba jokios kitos paskirties kaip tik būti interpretuojama, panašiai kaip meno kūrinys.

[94] Panašiai kaip *Esquisse d'une théorie de la pratique* ir *Outline of a Theory of Practice* iš esmės skiriasi savo turiniu ir sandara, taip ir *Language and Symbolic Power* (Bourdieu 1991e) ir *Ce que parler veut dire* (pažodžiui „Ką reiškia kalbėjimas", Bourdieu 1982b) yra beveik skirtingos knygos, nors formaliai pirmoji yra antrosios vertimas. Johno B. Thompsono parengta knyga anglų kalba papildyta keliomis svarbiomis esė, aiškiai atskleidžiančiomis glaudžias Bourdieu sociologinės lingvistikos ir jo politikos lauko bei grupės formavimo politikos teorijos sąsajas.

Ši tipiška mokslinė priešprieša yra mokslinio suvokimo ir situacijos vaisius – dar vienas scholastinės klaidos, su kuria esame susidūrę anksčiau, pavyzdys. Taip nagrinėjant, nuslopinamos kasdienėje kalbos vartosenoje slypinčios funkcijos. Saussure'as arba hermeneutinė tradicija kalbą traktuoja kaip proto veiklos įrankį ir analizės objektą, kaip nevartojamą kalbą (rašytinę ir svetimą, kaip pastebi Bachtinas), uždarą sistemą, neturinčią jokio ryšio su tikrąja vartosena ir netekusią savo praktinių bei *politinių* funkcijų (kaip Fodoro ir Katzo grynojoje semantikoje). „Gryno" lingvistinio autonomiškumo iliuzija, pasireiškianti jai pripažįstama vidine logika, visiškai nepaisant socialinių sąlygų ir socialinės vartosenos koreliatų, atveria kelią visoms vėlesnėms teorijoms, kurios toliau remiasi principais, tarsi teorinio kalbos kodo išmanymo užtektų praktiniam mokėjimui vartoti kalbą.

Ar tuo norite pasakyti kad, priešingai nei tvirtina struktūriniai lingvistai, kalbėjimo reikšmių negalima kildinti arba išvesti iš jos formalios struktūros analizės?

Taip, o tiksliau sakant, gramatiškumas nėra būtina ir pakankama sąlyga reikšmei sukurti, kaip mus galėjo įtikinti Chomsky (1967), išleisdamas iš akių faktą, jog kalba yra skirta ne lingvistinei analizei, bet tam, kad ja būtų kalbama, ir kalbama *à propos*. (Sofistai sakydavo, kad mokantis kalbos svarbu išmokti *kairos*, reikiamu momentu sakyti reikiamus dalykus.) Visos visų struktūralizmų – tai pasakytina ir apie antropologiją, ir apie sociologiją – prielaidos ir visa tolesnė painiava yra kilusios iš *intelektualistinės žmogaus veiklos filosofijos, kuria jie grindžiami;* jos slypi šiame pirminiame veiksme, kuris kalbėjimo veiksmą paverčia tik atlikimu. Būtent šis pirmapradis kalbos (*langue*) ir kalbėjimo (*parole*), t.y. jos vartojimo praktikoje ir istorijoje atskyrimas ir yra pagrindinė priežastis, dėl kurios struktūralizmas, neįstengiantis mąstyti santykio tarp dviejų esybių, kitaip nei tarp modelio ir jo taikymo, esmės ir egzistencijos,

paverčia modelį teikiantį mokslininką Leibnizo Dievu, kuriam objektyvi praktikų reikšmė yra duota.

Mesdamas iššūkį šiam požiūriui, aš taip pat stengiuosi įveikti ir ekonominės, ir grynai lingvistinės kalbos analizės trūkumus, sugriauti įsigalėjusią priešpriešą tarp materializmo ir kultūralizmo. Ką gi ir vienas, ir kitas pamiršta? Ilgą ir painų įrodinėjimą apibendrinant vienu sakiniu, *kalbos santykiai iš esmės visuomet esti simbolinės galios santykiai*, per kuriuos pakitusia forma aktualizuojami kalbėtojų ir atitinkamų grupių jėgos santykiai. Vadinasi, jokio komunikacijos veiksmo negalima paaiškinti orientuojantis vien pagal lingvistinės analizės[95] kompasą. Netgi paprasčiausias pokalbis sužadina sudėtingą ir išsišakojusį tinklą istoriškai susiklosčiusių galios santykių tarp konkretų socialinį autoritetą turinčio kalbėtojo ir daugiau arba mažiau šį autoritetą pripažįstančios auditorijos, be to, tarp atitinkamų grupių, kurioms jie priklauso. Aš siekiau parodyti, kad labai svarbi dalis to, kas vyksta verbalinės komunikacijos metu, netgi ir pats pranešimo turinys, lieka nesuprastas, kol neatsižvelgiama į bendrą esamų, nors ir neregimų, galios santykių kalbantis struktūrą.

Gal galėtumėte pateikti pavyzdžių?

Pateiksiu pavyzdį apie kolonistų ir vietinių gyventojų bendravimą kolonijiniame arba pokolonijinime kontekste. Pirmiausia kyla klausimas, kokia kalba jie kalbės. Ar viešpataujantysis ims vartoti tų, kuriems viešpatauja, kalbą, tuo paliudydamas savo rūpinimąsi lygybe? Jei taip įvyks, labai tikėtina, jog tam bus pasitelkta, kaip aš vadinu, nusižeminimo strategija (Bourdieu 1984a: 472–473): laikinai, bet pabrėžiamai atsižadėdamas savo dominuojančios pozicijos, idant „nusileistų" iki savo pašnekovo, viešpataujantysis pelno naudą iš tokio dominavimo

[95] Plačiau žr. Bourdieu ir Boltanski 1975a, Bourdieu 1975a, 1977c, 1983b ir 1980b: 95–112, 121–142.

santykio, kuris ir toliau egzistuoja šį santykį neigdamas. Simbolinis neigimas (suprantant kaip Freudo *Verneinung*), t.y. tariamas galios santykių paėmimas į skliaustus, panaudoja šį galios santykį tam, kad būtų pripažįstamas galios santykis, atsiradęs atsižadėjus. Dabar pažvelkime į iš tiesų dažniausiai pasitaikančią situaciją, kai tie, kuriems viešpataujama, privalo perimti viešpataujančiojo kalbą – čia geras pavyzdys būtų santykis tarp norminės anglų kalbos, kuria kalba baltaodžiai amerikiečiai, ir juodaodžių amerikiečių prastakalbės. Tie, kuriems viešpataujama, kalba, kaip parodė Williamas Labovas (1973), *laužyta, netaisyklinga kalba*, o jų lingvistinis kapitalas visiškai nevertinamas nei mokykloje, nei darbe, nei susidūrus su viešpataujančiuoju. Šiuo atveju analizuojant pokalbį, labai lengvai pamirštama, kad bet kurią lingvistinę baltaodžių ir juodaodžių sąveiką riboja struktūrinis santykis tarp atitinkamų anglų kalbos mokėjimų ir jį palaikančios galios disproporcijos, kuri savavališkai primestai viduriniosios klasės „baltaodžių" anglų kalbai suteikia jos natūralumo išraišką.

Norint analizuoti toliau, reikėtų atsižvelgti į visas pozicijų koordinates, tokias kaip lytis, išsimokslinimas, klasinė kilmė, gyvenamoji vieta ir pan. Visi šie tarpusavyje susipynę kintamieji lemia objektyvią „komunikacijos veiksmo" struktūrą, o nuo šios neįsisąmonintos ir beveik visiškai „už pašnekovų nugarų" veikiančios struktūros priklauso, kokią formą įgaus lingvistinė sąveika. Trumpai sakant, kai prancūzas kalbasi su alžyriečiu arba juodaodis amerikietis su anglosaksų kilmės baltuoju protestantu, kalbasi ne du žmonės, bet per juos kalba visa kolonijos istorija, arba visa JAV juodaodžių (arba moterų, darbininkų, mažumų) ekonominio, politinio ir kultūrinio pavergimo istorija. Tai, tarp kitko, rodo, kad „fiksuodamiesi į etnometodologų nesunkiai įžiūrimą tvarką" (Sharrock ir Anderson 1986: 113) bei rūpindamiesi kaip galima glaudžiau susieti analizę su „konkrečia tikrove" ir dėl to imdamiesi pokalbių analizės (pavyzdžiui, Sacks ir Schegloff 1979) ir „mikrosociologinių" tyri-

mų, galime visiškai nebematyti „tikrovės", nes ji yra anapus jų aprašomos sąveikos esančiose struktūrose, kurių tiesioginė intuicija neužčiuopia.[96]

Jūs teigiate, kad kiekvienas kalbėjimas esąs galios veiksmas, tegul ir slepiamas. Bet ar nėra tokių veiklos sričių, kur kalbėjimasis (pavyzdžiui, artimų žmonių „nereikšmingi pokalbiai" arba kitos Goffmano [1981] analizuotos kasdienės „kalbėjimo(si)

[96] „Pažymėtina, kad, priešingai negu visokių formų okazionalistų iliuzijos, kurios linksta tiesiogiai sieti veiklą su situacijos ypatybėmis, ‚tarpasmeniniai' santykiai tik atrodo esą vieno asmens santykiai su kitu asmeniu ir kad sąveikos esmė niekuomet nėra vien sąveika" (Bourdieu 1990a: 291). Skirtumas tarp analizės struktūrinio ir sąveikos lygmenų bei būdų aiškiausiai teoriškai išdėstytas Bourdieu kritiškose pastabose apie Weberio religijos sociologiją (1971b, 1971e: ypač diagrama p. 5–6, 1987h). Bourdieu santykius tarp religijos agentų, Weberio aprašomų sąveikos aspektu, apibūdina struktūros požiūriu ir taip atsako į daugelį Weberio neatsakytų sunkių klausimų. Analizės struktūrinio ir sąveikos lygmenų skirtingumas toliau iliustruojamas jo studijoje apie diskursyvias bendravimo strategijas, kurias naudoja individualių namų pardavėjai ir pirkėjai per informavimo ir sandėrių sudarymo fazę. Tai padeda jam parodyti, kad „ieškant jų [strategijų] vien diskurse, ‚diskurso analizė' neleidžia sau atrasti diskurso konstravimo dėsningumų, slypinčių socialinės erdvės, kurioje kuriamas diskursas, konstravimo dėsningumuose" (Bourdieu ir Christin 1990: 79). Tas pats skirtumas pabrėžiamas jo porinkiminių televizijos debatų analizėje, žr. toliau III dalis, 5 skyrius.

Ši „okazionalistų klaida" iliustruojama Marjorie Harness Goodwin garsiame etnografiniame tyrime apie juodaodžių vaikų bendravimą jiems įprastoje aplinkoje šalia Filadelfijos. Galima laikyti „vaikus *agentais*, per lingvistinius žaidimus *aktyviai kuriančiais* savo socialinį pasaulį" (Goodwin 1990: 284), jeigu pripažįstama, kad šių pasaulių struktūra yra beveik iš anksto nulemta platesnių rasės, lyties ir klasės santykių. Tik turint omenyje siaurą, tiesiogine situacija apsiribojančią aplinką, galima teigti, kad „kalbėjimas gali pats *numatyti* socialinę organizaciją, viską surikiuodamas ir formuodamas socialinį dalyvių tapatumą". Maža to, jie daro tai pagal taisykles ir priešpriešas, kurių ši situacija neapima (šiuo atveju priešprieša tarp juodaodžių ir baltaodžių, kurios nėra „jiems įprastoje aplinkoje", arba tarp mokyklos ir gatvės). Tik nekreipiant dėmesio į makro-sociopolitinę lingvistinės sąveikos „aplinką" (Goffmano prasme), galima teigti apie kalbėjimosi pirmumą antropologiškai suprantant, kaip žmonės struktūruoja savo „gyvenimus" (Goodwin 1990: 287).

formos") esti arba ortogonalus, arba neatitinka nelygybės struktūrų, ir kur verbalinis elgesys nėra įsiterpęs į dominavimo santykius?

Kiekviename pokalbyje slypi galios veiksmo *galimybė*, juo labiau, kai jame dalyvaujančių agentų pozicijos yra nesimetriškos svarbaus kapitalo paskirtymo atžvilgiu. Tą galimybę galima „paimti į skliaustus", kaip dažnai būna šeimoje ir esant *philia*, kaip Aristotelis supranta šį terminą, santykiams, kai prievarta yra laikinai suspenduojama savotiška sutartimi nenaudoti simbolinės agresijos. Tačiau netgi tokiais atvejais atsisakymas dominuoti gali būti nusižeminimo strategijos dalis arba būdas prievartą perkelti į aukštesnį neigimo ir slėpimo lygmenį ir sustiprinti klaidingo supratimo efektą, taigi ir simbolinę prievartą.

Jūs taip pat demaskuojate „kalbinio komunizmo iliuziją" (Bourdieu ir Boltanski 1975), neva visi turi vienodą socialinę kompetenciją kalbėti.

Bet kuris kalbėjimo veiksmas arba diskursas išsirutulioja, susidėjus tam tikroms aplinkybėms, susidūrus, viena vertus, *kalbiniam habitus*, t.y. tam tikroms socialiai susiformavusioms dispozicijoms, reiškiančioms polinkį kalbėti tam tikru stiliumi ir sakyti apibrėžtus dalykus (išraiškos interesas), taip pat kalbėjimo kompetencijos, kurią sudaro neatsiejami vienas nuo kito kalbinis gebėjimas generuoti neribotą skaičių gramatiškai suderintų diskursų ir socialinis gebėjimas adekvačiai pasinaudoti šia kompetencija tam tikroje situacijoje; ir antra vertus, *kalbinei rinkai*, t.y. prievartos santykių sistemai, kuri primeta save kaip specifinių sankcijų ir specifinės cenzūros sistema ir tokiu būdu padeda formuoti kalbinę gamybą, nustatydama kalbinių produktų „kainą". Praktinis mano diskurso kainos numatymas daro įtaką mano diskurso formai ir turiniui,[97] kuris bus

[97] Kad šis sakinys nebūtų suprantamas kaip grįžimas prie paprasto racionalistinio, ekonominio kalbos modelio, reikia pabrėžti, jog „numaty-

daugiau ar mažiau „įtemptas", daugiau arba mažiau cenzūruotas, gal net panaikinamas – kaip tylėjimas įsibauginus. Juo kalbinė rinka oficialesnė ir juo daugiau joje „įtampos", t.y. juo labiau ji praktiškai prisitaiko prie dominuojančios kalbos normų (turiu mintyje visas oficialios politikos ceremonijas: inauguracijas, kalbas, viešus svarstymus), tuo stipresnė cenzūra, ir tuo labiau rinkoje viešpatauja dominuojantieji, kuriems priklauso įteisinta kalbinė kompetencija.

Kalbinė kompetencija nėra paprastas gebėjimas kalbėti, bet įstatymo nustatytas gebėjimas. Tai reiškia, kad ne visi kalbiniai poreiškiai yra vienodai priimtini ir ne visi kalbėtojai lygūs.[98] Saussure'as (1974), pasiskolinęs prieš tai Auguste'o Comte'o vartotą metaforą, sako, jog kalba esanti „turtas", ir aprašo individų santykį su kalba kaip tam tikrą mistinį bendro visuotinai ir visiems „tai pačiai bendruomenei priklausantiems subjektams" vienodai pasiekiamo turto kaupimą. „Kalbinio komunizmo" iliuzija, persekiojanti visą linvistiką (Chomsky'io kompetencijos teorija bent jau tuo didžiai nusipelnė, kad aiškiai išsakė „visuotinio turto" idėją, kuri Saussure'o tradicijoje liko aiškiai neišreikšta), yra iliuzija, jog teisė kalbėti yra tokia pat, kaip teisė gėrėtis saule, naudotis oru, vandeniu – žodžiu, kad kalba nėra išimtinis gėris. Iš tikrųjų ne visi vienodai gali naudotis

---

mas, kuris niekaip nesusijęs su sąmoningu apskaičiavimu, priklauso nuo lingvistinio *habitus*, kuris, būdamas pirmapradžio ir ilgai trunkančio santykio su tam tikros rinkos dėsniais rezultatas, paprastai funkcionuoja kaip priimtinumo ir jo paties bei kitų lingvistinių produktų galimos vertės kitose rinkose suvokimas. Būtent šis priimtinumo suvokimas, o ne vienokia arba kitokia racionalaus išskaičiavimo forma, turinti tikslą pasiekti maksimalią simbolinę naudą, lemia pataisymus ir visas savicenzūros formas, tas nuolaidas, kurias darome socialiniam pasauliui, sutikdami būti jame priimtini, turėdami omenyje galimą mūsų diskurso vertę jo kūrimo fazėje" (Bourdieu 1982b: 75–76).

[98] „Kadangi kompetencija neredukuojama į specifišką kalbinę gebą generuoti tam tikrą diskursą, bet apima visas kalbėtojo *socialinę asmenybę* sudarančias savybes [...] tie patys kalbiniai produktai, priklausomai nuo perteikiančiojo, gali duoti iš esmės skirtingą pelną" (Bourdieu 1977c: 654).

įteisinta kalba, ir teoriškai visuotinė kompetencija, lingvistų tolerantiškai suteikta visiems, iš tikro yra kai kurių monopolis. Kai kurios kalbėtojų grupės neturi galios kalbėti tam tikrose situacijose – patys dažnai suvokia ir pripažįsta neturį šios teisės, panašiai kaip fermeris, aiškinęs, jog niekad nė nemanęs kandidatuoti į savo miestelio merus, sakydamas: „Juk neišmanau, kaip kalbėti".

Kalbinės kompetencijos nelygybė nuolatos atsiskleidžia kasdieninių dialogų rinkoje, t.y. dviejų žmonių pašnekesyje, per viešus susirinkimus, seminarus, pokalbius priimant į darbą ir per radiją arba televiziją. Kompetencijos veiksmingumas nevienodas, o kalbinių prekių rinkoje, kaip ir ekonominių gėrybių rinkoje, esama monopolijų. Ko gero, geriausiai tai matyti politikoje, kur kalbėtojai, kuriems suteiktas įteisintos politinės bendros valios reiškimo monopolis, kalba ne tik tų, kuriems jie atstovauja, labui, bet labai dažnai ir savo pačių naudai.[99]

Tai, kad kalbėtojai gali formuoti tikrovę, primesdami tam tikrą tikrovės vaizdavimą (klasifikacijos schemas, sąvokas, apibrėžimus ir pan.), kelia klausimą apie žodžių galią: kur slypi žodžių socialinė veikmė? Čia jūs dar kartą pasisakote prieš gryną Austino ir ypač Habermaso „komunikacinį" modelį, pagal kurį diskurso kalbinė substancija paaiškina jo poveikį.

Turime būti dėkingi kalbos filosofams, o ypač Austinui (1962) už tai, kad paklausė, kaipgi atsitinka, kad „žodžiai gali atlikti veiksmą", kad sakymas gali sukelti padarinius. Kaip atsitinka, kad man kam nors tam tikromis aplinkybėmis pasakius „Atidaryk langą", tas žmogus jį atidaro? (O jeigu, tarkime, esu se-

[99] Būtent tai Bourdieu (1985b; taip pat 1971a) vadina „orakulo efektu": „įteisintos gudrybės" galimybė slypi pačiame delegavime, kurio dėka kalbantysis savo žodžius, taigi ir savo pasaulį, perteikia kaip jo atstovaujamų žmonių pasaulį ir primeta savąjį jų situacijos, padėties ir interesų apibrėžimą. Šio efekto tarp Prancūzijos valstietijos tyrimą pateikia Maresca (1983). Platesnę analizę žr. Wacquant 1987.

nyvas britų lordas, su savo savaitgalio laikraščiu drybsantis fotelyje, ko gero, pakaktų pasakyti: „Johnai, ar nemanai, kad darosi vėsoka?", ir Johnas uždarys langą.) Kai apie tai nebegalvojame, žodžių galia sukelti įvykius, duoti paliepimus ir daryti tvarką yra tiesiog magiška.

Stengtis lingvistiškai paaiškinti kalbėjimo galią, bandyti kalbos efektyvumo principus ir mechanizmus pagrįsti kalba reiškia pamiršti, jog *kalbos galia ateina iš išorės*, kaip Benveniste'as (1969: 30–37) primena, analizuodamas *skeptrą*, kuris, pasak Homero, buvęs įteiktas ketinusiam sakyti kalbą oratoriui. Kalbėjimo veikmė nėra susijusi su ilokuciniais aktais arba pačiu diskursu, kaip teigia Austinas, nes tai ne kas kita, kaip institucijos *deleguota galia*. (Teisybės dėlei, pats Austinas kalbos analizėje institucijoms skyrė svarbiausią vietą, bet jo aiškintojai, ypač Récanati [1982], iškreipė jo performatyvumo teoriją į jos būdingųjų savybių aiškinimąsi.)[100] Simbolinė galia, galia kurti tam tikrus dalykus juos suformuluojant, veikti pasaulį, paveikiant pasaulio vaizdavimą, slypi ne „simbolinėse sistemose" ilokucinių aktų pavidalu. Ją apibrėžia tam tikras santykis, sukuriantis įsitikinimą žodžių ir tuos žodžius tariančio asmens teisėtumu, ir veikiantis tik tiek, kiek tie, kurie jį patiria, pripažįsta jį valdančiuosius. (Tai aiškiai rodo staigus religinės kalbos galios nuosmukis, yrant ją sudarantiems socialiniams santykiams.)

[100] Savo kalbos aktų teorijoje Austinas (1962) analizuoja tokius pasakymus (pvz., „Aš vadinu šį laivą ‚Karalienė Elžbieta'"), kuriuos jis vadina „performatyviais"; apie juos negalima pasakyti, kad jie yra teisingi, tik kad yra „vykę" arba „nevykę", priklausomai nuo to, ar paisoma tam tikrų „konvencinių procedūrų". Taigi britų filosofas aiškiai teigia, kad simbolinis poveikis priklauso nuo institucinių sąlygų, bet užuot analizavęs *socialinį* šių sąlygų (susijusių su agentu, laiku, vieta, valdžia ir t.t.) pobūdį, jis griebiasi lingvistinio skirtumo tarp lokucinio, perlokucinio ir ilokucinio veiksmų (žr. Thompson 1984: 47–48, kur aptariamas šis klausimas). Fornelas (1983) pateikia išsamesnį teorinį Austino sąvokos „vykę posakiai" nagrinėjimą lingvistinės pragmatikos, kurią įkvėpė Bourdieu kalbos politinė ekonomija, požiūriu.

Tai reiškia, kad norint paaiškinti šį veikimą per atstumą, šį realų transformavimą, sukeliamą nesant fizinio sąlyčio, turime, kaip su Marcelio Mausso (1950a) magija, rekonstruoti visą socialinę erdvę, kur gali atsirasti dispozicijos ir įsitikinimai, sudarantys galimybes kalbos magijai pasireikšti.[101]

Taigi jūsų kalbos analizė nėra atsitiktinis „įsibrovimas" į lingvistikos sritį, bet veikiau analizės metodo, kurį taikėte kitiems kultūros produktams, plėtimasis į naują empirinę sritį, kalbą ir kalbėjimą arba, plačiau, diskursą (taip pat ir lingvistų).[102]

Taip. Visą gyvenimą buvau prieš abejotinas sienas tarp sociologijos ir antropologijos, sociologijos ir istorijos, sociologijos ir lingvistikos, meno sociologijos ir švietimo sociologijos, sporto sociologijos ir politinės sociologijos ir t.t., kurios yra gryniausias akademinės reprodukcijos padarinys ir neturi jokio epistemologinio pagrindo. Čia ir vėl susiklosto situacija, kai tolesnei mokslo pažangai būtina peržengti disciplinų ribas.

Manau, kad neįmanoma iki galo suprasti kalbos, nesusiejant kalbos įpročių su visais kitais įpročiais: valgymo ir gėrimo įpročiais, kultūros vartojimu, skoniais, pasireiškiančiais mene, sporte, aprangoje, politikoje ir t.t. Tai yra visos klasės *habitus*, tai yra sinchroninė ir diachroninė pozicija socialinėje struktūroje, pasireiškianti per kalbinį *habitus*, kuris tėra vienas jo aspektų. *Kalba yra kūno technika*[103], o kalbinė (o ypač fonologinė) kompetencija yra kūno *hexis* aspektas, kuriuo pasireiškia apskritai santykis su socialiniu pasauliu. Visa tai reiškia, pavyzdžiui,

[101] Mausso (1950a) *Outline of a General Theory of Magic*, pirmąkart išspausdinta 1902–1903 leidinyje *Année sociologique*, taip pat tiesiogiai įkvėpė Bourdieu ir Delsaut (1975) *griffe* (dizainerio signatūros) socialinės magijos aukštosios mados lauke tyrimus.

[102] Johnas Thompsonas (1991) šią mintį įrodo labai įtikinamai. Tai taip pat aptariama Snooko (1990) esė apie Nietzsche's ir Wittgensteino įtaką Bourdieu kalbos sampratai.

[103] „Kūno technikos" sąvoka pasiskolinta iš Mausso (1950b) originalios esė tokiu pat pavadinimu.

kad socialinei klasei būdinga kūno schema lemia klasės tarčiai būdingų fonologinių ypatybių sistemą, kurią Pierre'as Guiraud (1965) vadina „artikuliacijos stiliumi". Šis artikuliacijos stilius, kuris yra dalelė gyvenimo stiliaus, įsikūnijo, *fait corps*, ir yra glaudžiai susijęs su tiksliai šį gyvenimo stilių nusakančiu kūno ir laiko naudojimu. (Ne atsitiktinumas, koks buržuazijai būdinga suteikti savo santykiui su kalba tokį pat norą atsiriboti, koks būdingas ir jos santykiui su kūnu.)

Adekvati, sykiu ir struktūrinė, ir genetinė, kalbos sociologija daro prielaidą, kad mes teoriškai suprantame ir empiriškai atkuriame žmogaus veiklos būdų, kurių tik vienu elementų yra kalbiniai įpročiai, vienovę, kad savo objektu laikytų santykį, kuris sujungia struktūruotas sociologiškai susijusių kalbinių skirtumų sistemas su panašiai struktūruotomis socialinių skirtumų sistemomis.[104]

Leiskite man pabandyti apibendrinti jūsų mintis. Žinios reikšmė ir socialinė veikmė priklauso tik nuo tam tikro lauko (pvz., žurnalistikos arba filosofijos), kuris pats yra įsiterpęs į hierarchinių ryšių su kitais laukais tinklą. Nesupratus šiame lauke pozicijas apibrėžiančių objektyvių santykių struktūros, kiekvienos iš šių pozicijų primetamų specifinių cenzūros formų ir nežinant esančiųjų šiose pozicijose trajektorijų bei kalbinių dispozicijų, neįmanoma iki galo paaiškinti komunikacijos proceso – dėl ko kas nors sakoma, kas tai sako, kas turima mintyje, kas suprantama ir, svarbiausia, kokių tai sukelia socialinių padarinių.

Būtent tai aš norėjau pademonstruoti savo studijoje *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Bourdieu 1975c ir 1988b).[105]

[104] Laksas (1983), aprašydamas, kaip Paryžiaus priemiesčio paauglių grupės konstruoja savo klasės *habitus*, išsamiai iliustruoja sisteminį atitikimą tarp socialinės veiklos ir lingvistinių įpročių.

[105] Ši studija, kurią Bourdieu parašė Vokietijoje, viešėdamas *Maxo Planko Institut für Sozialforschung*, pirmiausia buvo išleista vokiškai 1976 m. Frankfurto Syndicat Verlag, o prancūzų kalba – 1975 m. kaip straipsnis

Susidomėti Heideggeriu mane paskatino mano kalbos tyrimų logika bei lauko samprata. Heideggerio kūryba (su kuria artimai susipažinau labai anksti, dar jaunystėje, rengdamas knygą apie jausmų ir laiko patyrimo fenomenologiją) man pasirodė esanti ypač palanki dirva patikrinti savo hipotezes apie kultūros kūrimo laukų cenzūros poveikį. Heideggeris yra puikus mokovas – esu linkęs sakyti, tikras meistras – dvigubo kalbėjimo arba, jei jums patinka, polifoninio diskurso. Jis geba vienu metu kalbėti dviem tonacijomis, mokslinės filosofijos kalba ir kasdiene kalba. Tai ypač gerai atskleidžia Heideggerio laiko teorijoje svarbiausią vaidmenį vaidinanti, atrodytų, „gryna" *Fürsorge* sąvoka, kuri posakyje *soziale Fürsorge*, socialinė rūpyba, siejasi su politiniu kontekstu ir su gerovės valstybės, apmokamų atostogų, sveikatos draudimo ir pan. smerkimu. Tačiau Heideggeris domino mane ir kaip „tikro filosofo" pavyzdys, ir aš norėjau parodyti, nors tai, žinoma, visiškai nepalanku tokiai, kaip aš ją įsivaizduoju, kultūros kūrinių sociologijai, kad mano siūlomas analizės metodas gali ne tik paaiškinti socialines bei politines teorijos sukūrimo sąlygas, bet taip pat padėti geriau suprasti patį kūrinį, šiuo atveju Heideggerio filosofijos esmę sudarantį istorizmo ontologizavimą.

Kaip tipiškas „grynas" istorizmą neigiantis mąstytojas, kuris aiškiai neleidžia ir atsisako sieti mintį ir mąstymą su mąstytoju, su jo biografija, o juo labiau su socialinėmis ir ekonominėmis jo meto sąlygomis (ir kuris visuomet buvo suprantamas iš esmės nepripažįstant istorizmo), Heideggeris reikšmingas ir svarbus dėl to, kad verčia mus permąstyti filosofijos ir politikos santykius. Būtent tai turėjau mintyje, pavadindamas savo studiją: ontologija yra politinė, o politika yra ontologija. Tačiau šiuo atveju, labiau nei bet kuriuo kitu, aiškus ryšys tarp „filosofijos *führer*" ir Vokietijos politikos bei visuomenės, kuris

---

leidinyje *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vėliau ji buvo pataisyta ir 1988 m. išleista kaip knyga prancūziškai.

anaiptol nėra tiesioginis, įsigali tik per filosofinio mikrokosmoso struktūrą. Taigi norint adekvačiai analizuoti Heideggerio diskursą, privalu atsisakyti dviejų dalykų: filosofinio teksto absoliučios autonomijos pretenzijų bei su tuo susijusio atsisakymo remtis išorės veiksniais ir tiesioginės teksto redukcijos į bendriausias jo sukūrimo ir paplitimo aplinkybes.[106]

Šiuo dvejopo atsisakymo principu taip pat grindžiama jūsų literatūros, tapybos, religijos, teisės sociologija (žr. atitinkamai Bourdieu 1988d, 1983d, 1987i, 1971b, rengiamas spaudai, 1987g). Kiekvienu iš šių atvejų jūs siūlote susieti kultūros kūrinius su jų specializuoto sukūrimo lauku bei atsisakote ir vidinio aiškinimo, ir redukcijos į išorinius veiksnius.

Taip, žinoma. Turėdamas omenyje specifinės kūrybos lauką ir jo autonomiją, kuri yra lauko būdingos istorijos, kurios negalima laikyti „bendrąja istorija", vaisius, išvengiate dviejų vienа kitą papildančių klaidų, kurios viena kitą ir paryškina, ir pateisina: klaidos traktuoti kūrinius kaip savarankiškas realijas ir klaidos tiesiogiai redukuoti į bendriausias socialines ir ekonomines sąlygas.[107] Taigi, pavyzdžiui, tie, kurie ginčijasi dėl Heideggerio nacizmo, visuomet jo filosofiniam diskursui suteikia arba pernelyg daug, arba pernelyg mažai autonomijos: kad Heideggeris buvo nacių partijos narys, yra neginčijamas

[106] „Mes galime pripažinti [filosofinio diskurso] savarankiškumą, bet tik su sąlyga, kad aiškiai suvokiame, jog tai tik kitaip vadinama jo priklausomybė nuo specifinių filosofijos lauko funkcionavimo dėsningumų. Mes galime pripažinti priklausomybę, bet tik jeigu atsižvelgiame į sisteminius pokyčius, įvykstančius dėl to, kad ši priklausomybė pasireiškia tik per specifinius filosofijos lauko mechanizmus" (Bourdieu 1988b: 10).

[107] Teigti, kaip tai daro Bürgeris (1990: 23), kad, analizuodamas meną ir kitokią kultūrinę veiklą, „Bourdieu laikosi radikalios pozicijos: išorinės perspektyvos", reiškia, jog Bourdieu teorija iš esmės klaidingai suprantama, kadangi tai yra tas pat, kas išbraukti simbolinės kūrybos lauko sąvoką, kuri paaiškinta jo ankstyviausiuose darbuose (pvz., 1966 m. straipsnis *Creative Project* (*Kūrybinė veikla*), Bourdieu 1971a: 185).

faktas, bet nei ankstyvasis, nei brandusis Heideggeris nebuvo nacių ideologas, kaip rektorius Krieckas. Išoriškam, ikonoklastiškam interpretavimui ir vidiniam iškilmingam aiškinimui bendra tai, kad nekreipiamas dėmesys į filosofinės stilizacijos *(mise en forme)* efektą: išleidžiama iš akių, kad Heideggerio filosofija galėjo būti tik *filosofinė sublimacija*, primesta specifinės filosofinės kūrybos lauko cenzūros, tų pačių politinių ir etinių principų, kurie nulėmė jo ištikimybę nacizmui. Norint tai suprasti, nebereikia priešpriešinti politinio aiškinimo ir filosofinio aiškinimo ir, neatsiejant filosofinio supratimo nuo politinio, *aiškintis dvejaip* tuos iš esmės dviprasmius veikalus, t.y. nuolatos tuo pačiu metu susijusius su dviem socialinėmis erdvėmis, kurias atitinka dvi intelektinės erdvės.

Taigi norint perprasti Heideggerio mąstymą, reikia suprasti ne tik visas jo metais „priimtinas idėjas" (išsakytas laikraščių vedamuosiuose, akademiniuose diskursuose, filosofijos knygų pratarmėse, profesorių pokalbiuose ir t.t.), bet ir specifinę filosofijos lauko, kur grūmėsi neokantininkai, fenomenologai, neotomizmo atstovai ir t.t., logiką. Kad įvykdytų „konservatyviąją revoliuciją" filosofijoje, Heideggeris turėjo pasikliauti ypatingais specialiais gebėjimais, t.y. išskirtiniu filosofiniu kapitalu (pažiūrėkite, koks virtuoziškumas atsiskleidžia veikale *Kantas ir metafizikos problema*), ir lygiai tokiu pat išskirtiniu gebėjimu suteikti savo požiūriams filosofiškai priimtiną formą, o tai reiškė praktinį gebėjimą valdyti visas lauko pozicijas, puikią filosofinio žaidimo pagavą. Priešingai negu tik politiniai rašeivos, tokie kaip Spengleris, Jungeris arba Niekischas, Heideggeris filosofinius požiūrius, kurie lig tol buvo laikomi nesuderinamais, iš tikrųjų *integruoja* į naują filosofinę poziciją. Šis tobulas mokėjimas valdyti galimybių erdvę aiškiausiai matomas vėlesnėje Heideggerio kūryboje, kur jis nuolatos apibūdina save reliacionistiškai, iš anksto numatydamas ir neigdamas savo buvusių ir esamų požiūrių reprezentavimus, kuriuos galima sukurti remiantis kitomis filosofijos lauko pozicijomis.

Heideggerio politinę mintį jūs kildinate ne tiek iš jos konteksto analizės, kiek iš paties teksto ir semantinės aplinkos, kurioje ji funkcionuoja, aiškinimo.

Pats veikalo, jo dvejopų reikšmių ir *double entendre* dvejopas supratimas ir aiškinimas atskleidė kai kuriuos labai netikėtus politinius Heideggerio filosofijos aspektus: laiko teorijoje slypintį gerovės valstybės atmetimą, į „kliedesių" demaskavimą sublimuotą antisemitizmą, atsisakymą pasmerkti savo ankstesnę paramą naciams, apie kurią primena jo vingrus dialogas su Jungeriu, ir pan. Visa tai nesunkiai įžvelgiama pačiuose tekstuose, kaip aš parodžiau 1975 metais, tačiau to nesuvokė filosofinio interpretavimo ortodoksijos sergėtojai, kurie reagavo į mokslų pažangos grėsmę tarsi nusigyvenę aristokratai, suglumę dėl savo kitoniškumo ir įsikibę neliečiamos ribos tarp ontologijos ir antropologijos. Grynai loginė ir grynai politinė analizė yra vienodai nepajėgios paaiškinti dvejopo diskurso, kurio tiesa slypi santykyje tarp pripažintos ir nuslopintos sistemų.

Priešingai negu paprastai manoma, adekvatus filosofijos supratimas nereikalauja atsisakyti istorizmo vardan amžinybės, atsietai nuo laiko aiškinant amžinuosius tekstus, suvokiamus kaip *philosophia perennis* arba, blogiau, be perstojo taisant, kartais tiesiog neįtikimų iškraipymų ir nukrypimų kaina taikantis prie šių dienų problemų ir ginčų. (Kai girdžiu, jog „Heideggeris padeda mums suprasti holokaustą", turiu manyti, jog sapnuoju – o galbūt nesu pakankamai „postmodernus".) Konkreti filosofijos supratimo forma atsiranda iš tikrųjų taikant istorizmo principą, leidžiantį, rekonstruojant problematiką, atrasti ją grindžiančius jos principus, galimybių erdvę, kurios atžvilgiu ji buvo sukurta, ir *specifinį lauko poveikį*.[108]

[108] Bourdieu (1988a: 118) apibendrina šią mintį taip: „Heideggerio mąstymas [...] filosofijoje struktūriškai atitinka ‚konservatyvią revoliuciją', kurios kitas pavidalas buvo nacizmas, sukurtas pagal kitus principus ir dėl to visiškai nepriimtinas tiems, kurie negalėjo ir negali pripažinti jo

Knygos *The Political Ontology of Martin Heidegger* pasirodymas prancūzų kalba, praėjus dešimtmečiui po jos išleidimo Vokietijoje, taip pat buvo proga labai taikliai suformuluoti filosofijos politinės neregystės arba bent kai kurių filosofų filosofijos panaudojimo politikoje klausimą.

Remdamasis dėl Heideggerio[109] filosofijos įsiplieskusiomis diskusijomis, kuriose kaip niekada aiškiai atsiskleidė kai kurių filosofų (Lacoue-Labarthe'o ir ypač Lyotard'o) visiškas politinis neatsakingumas, išryškinau politinį dviprasmiškumą, būdingą septintajame dešimtmetyje Prancūzijoje paplitusiai filosofijos sampratai: kartu su Nietzsche's ir Heideggerio kūrybos aukštinimu atsiradusiam filosofijos įsivaizdavimui, kuris skatina ribas peržengiantį *estetizmą*, intelektiniu ir politiniu požiūriais itin dviprasmę, pasak kai kurių kolegų amerikiečių, „radikalios ekstravagancijos" formą.

niekaip kitaip, kaip tik filosofinės alchemijos jam suteiktos sublimuotos formos". Taip pat tik istoriškai aiškinant Flaubert'ą, t.y. rekonstravus jo literatūrinę veiklą kaip lauko ir jo *habitus* susidūrimo rezultatą, „galima suprasti, kodėl jis nesistengė tiksliai istoriškai vaizduoti herojų likimų" (Bourdieru 1988d: 557).

[109] Pasirodžius Fariaso (1987, vert. į anglų kalbą 1989) studijai, kurioje dokumentais patvirtinamas Heideggerio dalyvavimas nacių politikoje ir jos palaikymas, įsiplieskė karštas ir politiškai angažuotas ginčas, į kurį įsitraukė visi prancūzų intelektualų lauko „šulai". Ta proga kairuoliškame dienraštyje *Libération* Derrida ir Bourdieu energingai apsikeitė nuomonėmis, būta ir daugiau kandžių tiek viešų, tiek privačių ginčų. Nuo tada „byla" tapo tarptautine (ir iš dalies susipynusi su „Paulio de Mano byla") ir lig šiol nebaigta. Beveik kas savaitę išeina knygos, pretenduojančios įrodyti arba atremti Heideggeriui iškeltus kaltinimus ir savaip įrodinėjančios šio poelgio išdavas jo filosofijai. Tokių ginčų Prancūzijoje ir Vokietijoje pavyzdžių žr. Davidson (1989) – Gadamerio, Habermaso, Derrida, Blanchot, Lacoue-Labarthe'o ir Levino straipsnius, Margolis ir Brunell (1990) ir *New German Critique* 1989 m. žiemos numerį. Kaip pabrėžė *Der Spiegel* redaktorius Rudolfas Augsteinas, gavęs garsųjį po Heideggerio mirties išspausdintą interviu (cit. Robert'o Maggiori jo knygos apžvalgoje, išspausdintoje *Libération* 1988 03 10, p. vi), Bourdieu Heideggerio ryšių su nacizmu studija yra ankstesnė už šią „bylą" visu dešimtmečiu.

Taip žvelgiant, mano kūrybos – turiu omenyje pirmiausia *The Love of Art* (Bourdieu, Darbel ir Schnapper 1966)[110] arba *Distinction* – vaidmuo yra visiškai priešingas negu tas filosofijos vaidmuo, kuris nuo Sartre'o visuomet buvo siejamas su estetiniu aspektu: juk kritikuoti ne pačią kultūrą, o *kultūros, kaip kapitalo, kaip simbolinio dominavimo priemonės, socialinį naudojimą* yra nesuderinama su dažnai už mokslinio fasado slepiamu Barthes'ui arba *Tel Quel* (ką ir kalbėti apie Baudrillard'ą) būdingu estetizmu, branginamu tų prancūzų filosofų, kurių filosofijos estetizavimas lig šiol neturi sau lygių. Šiuo požiūriu didžiausią meistriškumą ir dviprasmiškumą pasiekė Derrida, kadangi jis geba analizę, visada staiga nutraukiamą ties „vulgarumo" riba, paversti „lūžio" regimybe, kaip rašiau *Distinction* (1984a: 485–500) prieraše: būdamas žaidime ir šalia žaidimo, lauke ir nuošaly, jis žaidžia su ugnimi, autentiška kritika lengvai, bet ne iki galo paliesdamas filosofijos instituciją.

Taigi „Heideggerio byla" man buvo proga parodyti, kad filosofinio estetizmo šaknys yra socialinis aristokratizmas, o juo grindžiama panieka socialiniams mokslams, vargu ar padėsianti realiai įsivaizduoti socialinį pasaulį, nors nebūtinai lemia tokias baisias, kaip Heideggerio *grosse Dummheit*, politines „klaidas", intelektualiniam gyvenimui ir netiesiogiai politiniam gyvenimui daro didžiulę įtaką. Visai neatsitiktinai septintojo dešimtmečio prancūzų filosofai, kurių filosofinės pažiūros formavosi esant iš esmės dviprasmiam santykiui su „humanitariniais mokslais" ir kurie niekuomet iki galo neatsisakė su filosofo statusu susijusių kastos privilegijų, prikėlė naujam gyvenimui visame pasaulyje, bet pirmiausia JAV, seną filosofinę socialinių mokslų kritiką ir padėjo atsirasti „dekonstravimu" ir „tekstų" kritika menkai pridengtai iracionalizmo formai, kuri kartais, nežinia kodėl, vadinama „postmodernia" arba „postmodernistine".

[110] Apie socialinius determinuojančius veiksnius ir meno paskirtį žr. taip pat Bourdieu ir kt. 1965 ir Bourdieu 1968a, 1971c, 1974c, 1985d, 1987d.

Jūsų Heideggerio ir platesnė filosofinio diskurso socialinių sąlygų bei funkcionavimo analizė[111] reikalauja išanalizuoti objektyvią sociologijos poziciją jos santykių su filosofija atžvilgiu.

Nuo antrosios XIX a. pusės Europos filosofija nuolatos save priešpriešina socialiniams mokslams, psichologijai ir ypač sociologijai, o per jas bet kuriai mąstymo formai, kuri aiškiai ir tiesiogiai orientuojasi į „vulgarias" socialinio pasaulio realijas. Nenoras žeminti savo orumą, studijuojant menkesniais laikomus objektus arba taikant „negrynus" metodus, nesvarbu, statistinę analizę ar elementarią istoriografinę dokumentų analizę, kurie visais laikais filosofų griežtai buvo kritikuojami kaip „redukcionistiniai", „pozityvistiniai" ir t.t., neatsiejamas nuo atsisakymo pasinerti į greitai pralekiančius istorinius įvykius, kuris skatina labiausiai savo statutiniu orumu susirūpinusius filosofus visuomet grįžti (kartais pačiais netikėčiausiais keliais, apie ką šiandien liudija Habermasas) prie „universaliausio" ir „amžino" mąstymo.[112]

[111] Greta Heideggerio ontologijos, Bourdieu analizavo filosofinį diskursą ir filosofijos instituciją kaip idealų tipišką atvejį intelektinės veiklos, pretenduojančios būti „laisva" bei atsisakymu drąsiai susitaikyti su savo istoriniu determinuotumu mistifikuojančios ir save, ir kitus (Bourdieu 1983a ir 1985e). Greta kitų temų, prancūzų sociologas kritiškai išnagrinėjo Althusserio marksizmo retoriką, Sartre'o posakį „tikras intelektualas", Montesquieu „mokslinius mitus" ir filosofo profesijos Prancūzijos universitete reikšmę šeštajame dešimtmetyje (žr. Bourdieu 1975b, 1980e, 1980f ir 1991a). Iš jo studentų ir bendradarbių filosofijos lauko analizių paminėtinos Boschetti (1988) apie Sartre'ą, Fabiani (1989) apie Trečiosios Respublikos filosofus ir Pinto (1987) apie šiuolaikinę filosofiją.

Atrodytų, kad, anot Bourdieu (1983c), nesusiliedama su socialiniais mokslais, filosofija gali iki galo realizuotis tik per tam tikrą jo ginamą refleksyvumą, t.y. atskleisdama socialinius savo problematikos, kategorijų aspektus *ir* pripažindama savo pačios vidinį funkcionavimą reguliuojančius socialinius dėsnius; tada ji galėtų peržengti jos istorijos nužymėtas ribas.

[112] Bourdieu (1983c) manymu, filosofija nepajėgia išspręsti istoriškumo ir tiesos antinomijos kitaip, kaip tik komentuodama ankstesnius tekstus taip, lyg šie daugmaž visiškai neigtų istoriškumą. Hegelio (dialektika, ku-

Nemažai nuo septintojo dešimtmečio Prancūzijos filosofijai būdingų bruožų gali paaiškinti faktas, jog, kaip parodau *Homo Academicus*, universitete ir intelektualų lauke iš pradžių dominavo humanitarinių mokslų specialistai (vadovaujami Lévi-Strausso, Dumézilio, Braudelio ir t.t.). Tuo metu visų diskusijų objektu buvo tapusi lingvistika, kuri sudarė visų humanitarinių mokslų ir netgi tokių filosofinių teorijų, kaip Foucault, paradigmą. Iš čia kyla, kaip aš vadinu, „-logijos efektas", žymintis filosofų pastangas skolintis metodus iš socialinių mokslų ir imituoti moksliškumą, neatsižadant privilegijuoto „laisvo mąstytojo" statuso: iš čia Barthes'o literatūros semio*logija*, Foucault archeo*logija*, Derrida gramato*logija* arba Althusserio sekėjų bandymas pateikti „mokslinį" Marxo aiškinimą kaip savarankišką ir atskirą mokslą ir viso mokslo kriterijų (Bourdieu 1975b; žr. Kauppi 1991 ir netrukus pasirodysiantį, kur išsamiau analizuojamas „-logijos efektas" Prancūzijos intelektualų lauke septintame ir aštuntame dešimtmečiais).

Skamba lyg raginimas atsisakyti filosofijos. Ar iš visų pusių įvairių socialinių mokslų apsuptai filosofijai palikta ypatinga misija, reikšminga epistemologinė erdvė? Ar sociologija privalo nuvainikuoti disciplinų karalienę ir padaryti ją nereikalingą? Gal pribrendo metas „sociologinės filosofijos" idėjai (Collins 1988–1989; žr. Addelson 1990 panašūs filosofiniai argumentai), ar tai tik oksimoronas?

Priminti filosofinio mąstymo sąlygas, tegul tai būtų *scholė* mokymo situacija, akademinio pasaulio su jo apsaugota rinka ir garantuota klientūra užsisklendimas savyje arba, plačiau, jo atotrūkis nuo visokių reikmių ir bėdų, visai nepanašu į pasmerkimą, turintį tikslą sureliatyvinti visą žinojimą ir mąstymą. Autentiška sociologinė filosofijos analizė, anaiptol jos negriaunanti

---

ri išsaugo ir peržengia), Kanto (retrospektyvus ankstesnių filosofijų aiškinimas) ir Heideggerio siūlyti šios antinomijos sprendimai (prošvaistės nušvitimas) sutampa savo istorijos atsisakymu.

ir pakeičianti ją kultūros kūrybos lauke bei istorinėje socialinėje erdvėje, tėra būdas suprasti filosofijas ir jų seką, taigi ir *išlaisvinti filosofus nuo jų paveldėtų nemąstomų dalykų.*[113] Tai leistų jiems suprasti, kad jų naudojami mąstymo įrankiai, sąvokos, problemos, taksonomijos priklauso nuo jų sukūrimo ir reprodukcijos socialinių sąlygų ir yra nulemtos socialinės filosofijos veiksnių, neatskiriamų nuo filosofijos institucijos paskirties ir veikimo. Ir tokiu būdu vėl aprėpti neapmąstytus socialinius savo mąstymo aspektus.

Jeigu istoriniai socialiniai mokslai ir kelia grėsmę filosofijai, tai ne tiek dėl to, kad šie taikosi į sritis, kurias lig šiol buvo monopolizavusi filosofija, kiek dėl to, kad siekia primesti intelektinės veiklos apibrėžimą, o jų aiški arba numanoma (istoristinė ir vis dėlto racionalistinė) filosofija prieštarauja profesionalaus filosofo padėčiai ir nuostatai, objektyviai būdingai filosofijai (Bourdieu 1983a ir 1983c). Taigi aš galiu suprasti, kodėl tariami ar tikri filosofai, ypač Prancūzijoje, taip stipriai, nelyginant žlungantys aristokratai, laikosi įsikibę išorinių savo buvusios didybės ženklų.

O ar jūsų kūryba priklauso filosofijai?

Šis klausimas man ne itin rūpi, ir aš puikiai žinau, ką atsakytų kai kurie filosofai, kuriems svarbiausia ginti savo teritoriją. Jeigu norėčiau nupiešti šiek tiek idealizuotą savo intelektualinės kelionės paveikslą, sakyčiau, kad galėjau įgyvendinti savo filosofijos sampratą – kuri yra kitas būdas pasakyti, kad tie, kuriuos įprasta vadinti filosofais, ne visi ir ne visada šią sampratą atitinka. Tas paveikslas būtų šiek tiek išgalvotas, kadangi didžiulę kiekvienos biografijos dalį sudaro atsitiktinu-

[113] „Tik rizikuodami suabejoti ir statyti į pavojų patį filosofijos žaidimą, su kuriuo susijęs jų, kaip filosofų, buvimas, filosofai galėtų pasinaudoti laisve nuo visko, kas įgalina ir duoda pagrindą jiems mąstyti kaip filosofams ir pateikti save kaip filosofus" (Bourdieu 1983c: 52; žr. taip pat Bourdieu 1990e).

mai; daugelio dalykų, kuriuos dariau, aš iš tiesų nesirinkau. Sykiu šiame atsakyme būtų ir tiesos grūdas, nes manau, kad turint omenyje socialinių mokslų raidą, darosi vis labiau nepateisinama nesinaudoti šių mokslų laimėjimais ir metodais – nors daugumai filosofų tatai, regis, nerūpi. Manau, jog man labai pasisekė, kad išvengiau „balto popieriaus lapo ir rašiklio" iliuzijos. Man užtenka perskaityti kokį nors dabartinį politinės filosofijos traktatą, kad įsivaizduočiau, ką galėčiau pasakyti, jei turėčiau vien filosofinį išsilavinimą. Nors vis dėlto manau, kad jis yra svarbiausias. Vargu ar pasitaiko dienų, kad neskaityčiau ar neskaityčiau iš naujo filosofijos veikalų, ypač britų ir vokiečių autorių. Aš nuolat studijuoju filosofus ir naudojuosi jais. Skirtumas tik tas, kad man – gal pasakysiu šventvagišką dalyką – filosofinė ir matematinė kvalifikacijos yra visai tokio pat lygmens: nematau ontologinio skirtumo tarp Kanto arba Platono teorijų ir faktorių analizės.

Kadangi kalbame apie „teoriją", leiskite man pateikti painų klausimą. Jūs dažnai pristatomas ir, žinoma, suprantamas kaip „socialinis teoretikas" (ir, kaip puikiai suprantate, JAV sociologijoje tai labai aiškus tipas). Vis dėlto mane tebestebina, kad taip retai savo darbe jūs dėstote grynai „teorinius" teiginius arba argumentus. Priešingai, ne sykį užsimenate apie konkrečias tyrimo problemas ir dilemas, su kuriomis tenka susidurti renkant, koduojant ar analizuojant duomenis arba svarstant konkrečius klausimus. Per savo mokslinį seminarą Paryžiuje *Ecole des hautes études en sciences sociales* (žr. toliau 3 dalį) jūs ne kartą perspėjote savo klausytojus, jog per šį kursą jiems nebus tiksliai išdėstyta, kas yra *habitus* ir laukas. Jūs taip pat itin nenoromis kalbate apie jūsų paties sugalvotas ir skyrium nuo jų empirinio pamato vartojamas sąvokas. Gal paaiškintumėte, kokia yra teorijos vieta jūsų kūryboje?

Nereikia priminti, jog darbų suvokimas priklauso nuo intelektinės tradicijos ir netgi nuo jų skaitytojus supančio politinio

konteksto (Bourdieu 1990j). Tarp autoriaus (arba teksto) ir jo skaitytojų įsiterpusi suvokimo lauko struktūra, per mąstymo struktūras daranti įtaką visiems jai priklausantiems, visų pirma struktūruodama priešpriešas, dėl kurių vyksta ginčai (pvz., šiandien Didžiojoje Britanijoje – reprodukcija ar pasipriešinimas, JAV – mikroanalizė ar makroanalizė). Dėl to atsiranda daugybė iškraipymų, dažnai tiesiog stulbinamų, o kartais šiek tiek skaudžių. Mano atveju įspūdingiausias tokio filtravimo rezultatas yra nevienodas mano darbų suvokimas Prancūzijoje ir kitose šalyse. Dėl daugelio priežasčių – pirmiausia dėl to, kad galėjusieji tai pastebėti, pavyzdžiui, filosofai, nenorėjo to matyti, o dar labiau dėl to, kad klaidino tai, kas buvo suvokiama kaip politinis, kritinis ir netgi poleminis mano darbo aspektas, – mano darbo antropologiniai pagrindai ir teorinės išvados (mano veiklos teorija ir veiksmo filosofija, kuriomis jis grindžiamas) iš esmės Prancūzijoje liko nepastebėta. Užtat iš dalies dėl daugelio intelektualų polinkio į marksizmą ir dėl per filosofijos kursus perduodamos akademinės problematikos inercijos nesiliauja tipiškos scholastinės diskusijos, susijusios su atgyvenusiais intelektualų debatais apie laisvę ir determinizmą, apie reliatyvizmą ir kitus tarpukario *tristes topiques*. Manau, kad labai svarbu, jog tai, kas mano akimis buvo pastangos sukurti istorine specifinių šiuolaikinės visuomenės ypatybių analize grindžiamą bendrąją antropologiją, buvo interpretuojama kaip tam tikros politinės *tezės* apie mokyklų sistemą arba konkrečiai apie kultūrą.

Be abejo, mano intencijos taip painiojamos šiek tiek dėl to, kad aš visada kūriau bendrą diskursą apie socialinį pasaulį ir juo labiau universalų metadiskusrą apie šio pasaulio pažinimą. Aš iš tiesų manau, kad mokslinės veiklos vietą užėmęs diskursas apie mokslinę veiklą yra pragaištingas. Tikra teorija baigiasi ir išnyksta moksliniame darbe, kurį ji padėjo padaryti. Man nelabai patinka, kaip mes, prancūzai, sakome, *tape à l'oeil*, akį rėžianti, įmantri teorija, kuri pati save demonstruoja, sten-

giasi būti matoma, priešingai negu teorija, kurią reikia parodyti ir suprasti. Žinau, kad toks stilius šiuo metu nėra itin paplitęs.

Pernelyg dažnai mūsų epistemologinės refleksijos samprata verčia mus aiškinti teoriją arba epistemologiją tarsi kokį bergždžią ir miglotą diskursą apie nesamą mokslinę veiklą. Mano nuomone, teorinė refleksija pasireiškia tik slėpdamasi po moksline veikla arba mokslinėje veikloje, kurią ji veikia. Čia galėčiau priminti sofistą Hipiją. Platono dialoge „Mažasis Hipijas" Hipijas pasirodo tarsi koks bukagalvis, nesugebantis pakilti viršum konkretybės. Paklaustas apie Grožio esmę, jis primygtinai vardija konkrečius dalykus: gražus virimo katilas, graži mergina ir t.t. Iš tikrųjų, kaip rašė Dupréelis (1978), jis paklūsta aiškiai intencijai atsisakyti apibendrinimo ir sudaiktinti abstrakciją. Aš nesilaikau Hipijo filosofijos (nors bijau abstrakcijų sudaiktinimo, kuris socialiniuose moksluose kaip niekur kitur dažnas), bet manau, kad teisingai mąstyti galima tik pasitelkus teoriškai aiškinamus empirinių atvejų pavyzdžius.

Vis dėlto negalite neigti, jog jūsų darbuose esama teorijos arba, tiksliau kalbant, tam tikrų „mąstymo įrankių", vartojant plačiai, gal netgi visuotinai taikomą Wittgensteino sąvoką.

Ne, bet šie įrankiai matomi tik jais gaunamų rezultatų dėka ir nėra savitiksliai. Šių įrankių – pavyzdžiui, kultūrinio kapitalo[114] sąvokos, kurią pateikiau septintojo dešimtmečio pradžioje, norėdamas paaiškinti faktą, pastebėtą tiriant ryšį tarp ekonominės padėties ir socialinės kilmės, kad mokiniai iš kultūringesnių šeimų ne tik geriau mokosi, bet ir demonstruoja kitokius kultūros vartojimo bei raiškos daugelyje sričių būdus, – prireikia tiriant, susidūrus su praktinėmis problemomis ir painiais klausimais, kurių iškyla stengiantis konstruoti iš

[114] Žr. Bourdieu 1979a apie tris kultūrinio kapitalo formas (įkūnytą, objektyvuotą ir institucionalizuotą) ir Bourdieu 1986b apie santykį tarp kultūrinio, socialinio, ekonominio ir simbolinio kapitalo.

esmės skirtingus objektus taip, kad juos būtų galima traktuoti, nagrinėti, mąstyti apie juos lyginant.

Siūlas, vedantis nuo vieno mano veikalo prie kito, yra *tyrimo logika*, kuri, mano galva, yra *visada ir empirinė, ir teorinė*. Teorines idėjas, kurias laikau svarbiausiomis, atradau atlikdamas apklausas arba koduodamas anketas. Antai socialinių taksonomijų kritika, paskatinusi mane iš pagrindų permąstyti socialinių klasių problemą (Bourdieu ir Boltanski 1981, Bourdieu 1984a, 1985a, 1987b), gimė apmąstant konkrečius keblumus, kurių patyriau, klasifikuodamas respondentų profesijas. Būtent tai padėjo man išvengti migloto ir žodingo klasių apibendrinimo, kuris dar kartą dirbtinai supriešintų Marxą ir Weberį.

Kuo skiriasi „pernelyg teoriška teorija" ir jūsų teorijos samprata?

Man teorija nėra kažin koks pranašiškas arba programinis diskursas, atsiradęs perskyrus arba suliejus kitas teorijas vien tam, kad būtų galima priešpriešinti su kitomis „grynosiomis teorijomis" (kurios geriausias pavyzdys tebėra Parsonso AGIL schema, kurią šiandien, praėjus dešimtmečiui po jo mirties, bandoma atgaivinti).[115] Mokslinę teoriją aš įsivaizduoju kaip suvokimo ir veiklos programą – jei norite, mokslinį *habitus*, – kuri atsiskleidžia tik ją aktualizuojančiame empiriniame darbe. Tai *laikinas konstruktas, įgyjantis formą empirinių tyrimų dėka ir dėl jų*.[116] Vadinasi, susidurdama su naujais objektais, ji turėtų

[115] Anot Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 44–47), tradicinis teorijos vaizdavimas kaip sukauptų sąvokų kompiliacija, klasifikacija arba išplėtojimas (jis lygina Talcotto Parsonso ir Georgeso Gurvitcho darbus su Viduramžių kanonistų darbais) yra sudedamoji dalis „mokslinio sveiko proto", kurio sociologija turi ryžtingai atsisakyti, rizikuodama sugrąžinti į savo praktiką kontinuistinę ir pozityvistinę mokslo filosofiją, prieštaraujančią tam, ką Bachelard'as apibūdina kaip „naują mokslinę dvasią".

[116] Cf. Bourdieu ir Hahn 1970; Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973, 1 dalis ir toliau.

daugiau gauti, negu leisdamasi į teorinius ginčus, kurie nebent kursto nesibaigiantį, savarankišką ir pernelyg dažnai beprasmį metadiskursą apie sąvokas, su kuriomis elgiamasi lyg su intelektualų totemais.

Traktuoti teoriją kaip *modus operandi*, kuris praktiškai kreipia ir struktūruoja mokslinę veiklą, neabejotinai reiškia, kad mes atsisakome tam tikro „teoretikų" paprastai su ja siejamo fetišinio pritaikomumo. Būtent dėl šios priežasties niekuomet nejaučiau poreikio atsekti mano sukurtų arba atgaivintų sąvokų, tokių kaip *habitus*, laukas arba simbolinis kapitalas, genealogiją. Kadangi šios sąvokos yra atsiradusios ne teorinės partenogezės būdu, jos ne daug ką gautų, jeigu būtų lyginamos su jų ankstesne vartosena. Jų konstravimas ir vartosena siejasi su tiriamosios veiklos praktinėmis ypatybėmis, ir būtent šiame kontekste jos turi būti vertinamos. Svarbiausia mano vartojamų savokų funkcija yra vykstant tyrimui tarsi stenografiškai žymėti teorinį požiūrį, ne tik teigiamo, bet ir neigiamo, metodologinio pasirinkimo principą. Sisteminimas neišvengiamai vyksta *ex post*, pamažu aiškėjant vaisingoms analogijoms, sėkmingai išbandžius ir patikrinus naudingas sąvokos savybes.[117]

Perfrazuodamas Kantą, galėčiau pasakyti, kad *tyrimas be teorijos yra aklas, o teorija be tyrimo yra beprasmė*. Deja, šiandien socialiai dominuojantis sociologijos modelis vis dar yra grindžiamas aiškiu skirtumu ir praktiniu atskyrimu tarp tyrimo (čia pirmiausia turiu omenyje tą „mokslą be mokslininko", kurį įkūnija viešosios nuomonės tyrimas ir „metodologija" vadinamas

[117] Pavyzdžiui, tik keletą metų ir įvairioje empirinėje aplinkoje, nuo valstiečių matrimonialinių santykių iki simbolinių tyrimo pagrindų strategijų, arba nuo aukštosios mados kūrėjų iki elitinių mokyklų auklėtinių asociacijų (žr. atitinkamai Bourdieu 1977b, 1980a, 1980b, 1981b; Bourdieu ir Delsaut 1975) taikęs „socialinio kapitalo" sąvoką, Bourdieu parašė straipsnį, kuriame ją bendrais bruožais apibūdina (Bourdieu 1980c). Empirinių pavyzdžių, susijusių su prancūzų aukštuomene, žr. de Saint Martin 1980 ir 1985.

mokslinis absurdas) ir grynų teoretikų „objekto neturinčios teorijos", kurios pavyzdžiu galėtų būti šiuo metu itin madinga diskusija dėl vadinamojo „mikro ir makro ryšio" (pvz., Alexander ir kt. 1987). Ši priešprieša tarp, viena vertus, savo dvasios tėvų raštų (o gal savo paties tekstų) hermeneutiniam kultui atsidavusio *lektoriaus* grynosios teorijos, ir, kita vertus, viešosios nuomonės tyrimo bei metodologijos, iš esmės yra *socialinė*. Ji įrašyta į institucines ir intelektines profesijos struktūras, įsišaknijusi akademiniame išteklių, pozicijų ir kompetencijų pasidalijime, kai ištisos mokyklos (pvz., pokalbių analizė arba statuso įgijimo tyrimas) susikuria beveik tik vieno ypatingo metodo pagrindu.

Norint, kad jūs paaiškintumėte savąją „teorinės veiklos" sampratą, matyt, geriau būtų klausti, kaip konkrečiai savo mokslinėje veikloje jūs įterpiate teorinį aiškinimą į tiriamąjį procesą, mąstydamas apie tam tikru metu nagrinėtą konkretų objektą. Turiu omenyje neseniai gana mažai žinomame žurnale *Etudes rurales* išspausdintą jūsų straipsnį apie jūsų gimtojo Bearno valstiečių viengungystę, kuris vadinasi *Reproduction Forbidden: The Symbolic Bases of Economic Domination* (*Uždraustoji reprodukcija: simboliniai ekonominio dominavimo pagrindai*) (Bourdieu 1989b). Man šiame straipsnyje įdomiausia tai, kad grįžtate prie tos pačios temos, kurią prieš tris dešimtmečius gvildenote tame pačiame žurnale išspausdintame dideliame straipsnyje, pavadintame *Celibacy and the Condition of Peasants* (*Viengungystė ir valstiečių padėtis*) (Bourdieu 1962b), kur remiantis konkrečiu atveju, bendrais bruožais nusakyta bendroji teorija apie simbolinės prievartos *įtaką* ekonominiam dominavimui.

Šio tyrimo pradžia susijusi su labai asmeniška patirtimi, apie kurią papasakojau straipsnyje, tiesa, užmaskavęs, mat tuo metu maniau turįs būti „nematomas". Sumanęs rašyti beasmeniais sakiniais, niekur nevartoti „aš", kiek galėdamas neutraliau aprašiau veiksmo vietą: prieš kokius trisdešimt metų per

Kūčias šeštadienio vakarą mano bičiulis nusivedė mane į šokius nedidelio kaimo smuklėje. Ten išvydau gluminančią sceną: viduryje šoko vaikinai ir merginos iš netoliese esančio miesto, o kiti vyresni, maždaug tuometinio mano amžiaus vyrukai, vis dar viengungiai, stovėjo pasieniais nieko neveikdami. Užuot šokę, jie įdėmiai stebėjo šokėjus ir nesąmoningai slinko artyn, palikdami šokėjams vis mažiau vietos. Aš suvokiau šią sceną kaip savotišką iššūkį: mat tuo metu mano galvoje kirbėjo mintis išanalizuoti man pažįstamą pasaulį. Dirbdamas kabylų gentyje, svetimame pasaulyje, maniau, kad būtų įdomu padaryti ką nors panašaus į *Tristes tropiques* (Lévi-Strauss 1970), tik atvirkščiai (tuo metu ši knyga buvo vienas iš daugiausia įtakos intelektualams dariusių darbų): stebėti, kaip paveiks mane ši mano gimtojo pasaulio objektyvacija. Taigi turėjau nedidelį teorinį tikslą, o situacija šokių salėje kėlė klausimų. Stengiausi nesitenkinti įprastais ir tarp vietinių, ir tarp žurnalistų paplitusiais paaiškinimais. Kasmet daugelyje kaimų vyksta „viengungių susibūrimai", ir kalbama, kad „merginos nenorinčios likti kaime", ir nieko nepadarysi. Taigi žmonėms atrodė skandalinga, jog vyresni vaikinai, t.y. tie, kurie paprastai teisėtai galėtų save pratęsti, nebegalės vesti. Paskui aš surinkau statistinius duomenis ir pagal keletą kintamųjų sudariau viengungystės proporcijas. Smulkmenas pateikiau ilgame 1960 metais parašytame straipsnyje (Bourdieu 1962b).

Paskui aštuntojo dešimtmečio viduryje vienas anglų leidėjas pasiūlė man peržiūrėti šį straipsnį ir parengti knygą. Pamaniau, kad analizė tuo metu jau buvo pasenusi, tad viską perrašiau. Peržiūrėjus ir pataisius išėjo dar vienas straipsnis, kurį pavadinau „Vedybų strategijos reprodukcijos strategijų sistemoje"[118], kuriame pabandžiau atskleisti numanomą savo

[118] Galutiniame šio straipsnio pavadinime „Vedybų strategijos kaip socialinės reprodukcijos strategijos" (Bourdieu 1977b) neliko pirminės minties, esą strategijos sudarančios sistemą *sui generis*, kadangi istorijos žurnalo *Annales: Economies, sociétés, civilisations* redaktoriams nepatiko jo stilius

veiklos filosofiją. Tuo metu vyravusį giminystės teorijų modelį, t.y. struktūralistinę teoriją, pabandžiau pakeisti po to tapusiu gana įprastu, ypač tarp šeimos istorikų, požiūriu, traktuojančiu vedybas kaip sudėtingas reprodukcijos strategijas[119] (Medick ir Warren 1984, Crow 1989, Morgan 1989, Hareven 1990, Woolf 1991), apimančias bet kokį skaičių parametrų, nuo turto dydžio ir gimimų skaičiaus iki gyvenimo, amžiaus arba gerovės skirtumų tarp potencialių sutuoktinių ir t.t. Ši istorija labai pamokoma, ypač mėgstantiems kalbėti apie „lūžį": *lūžis moksle neįvyksta iš karto*, tai nėra koks savaiminis veiksmas, būdingas tokioms filosofijoms, kaip Althusserio marksizmas. Tam gali prireikti trisdešimt metų. Štai dėl ko kartais prie to paties objekto turime grįžti dešimt kartų, netgi rizikuodami sulaukti kritikų priekaištų, jog vis kartojame tą patį.

Taigi nuodugniai išanalizavus, manau, ne viena iš pradžių užčiuopta problema pasidarė kur kas aiškesnė ir išryškėjo dinamiškesnė „strateginė" analizės forma. Tai taip pat turėtų paskatinti mus pamąstyti apie „intuicijos" sampratą. Norint sociologą pagirti, retai sakoma, jog jis arba ji turi stiprią intuiciją. Vis dėlto pasakysiu, kad beveik dvidešimt metų stengiausi suprasti, kodėl gi pasirinkau tą kaimo šokių vakarą... Aš netgi manau – dar prieš dešimt metų nebūčiau drįsęs to sakyti, – kad priežastis, paakinusi mane susidomėti šiuo objektu, be abejo, buvo paskui mane užliejęs užuojautos jausmas (pačia tikriausia žodžio prasme) ir iš mano stebėtos scenos sklidusio tragizmo sukeltas gailestis.

Tačiau 1989 metų straipsnis ir išplečia ankstesnę analizę, ir nuo jos nutolsta...

(Bourdieu 1987a: 85). Įvairios reprodukcijos strategijos ir jų tarpusavio ryšiai nuodugniai nagrinėjama *La noblesse d'Etat* (Bourdieu 1989a: 386–427).

[119] Bourdieu (1986a) aptaria paradigmos šuolį „nuo taisyklių prie strategijos" ir jo padarinius socialinei teorijai bei praktiniams tyrimo veiksmams (kokio pobūdžio duomenis rinkti, kaip juos koduoti ir t.t.).

Šiame straipsnyje, kaip pažymima paantraštėje, bandžiau permąstyti šį pavyzdį kaip – visuomet nedrąsu vartoti tokius žodžius – konkretų bendrosios simbolinės prievartos teorijos atvejį. Kad suprasčiau, kas atsitinka viengungiams – vyresniems žemės turinčių šeimų (tai smulkūs valstiečiai, paprastai turintys daugiausia per dešimt akrų žemės) sūnums, kurie ankstesnėje sistemoje turėjo privilegijuotą padėtį, o dabar yra savo pačių privilegijos aukos ir pasmerkti viengungystei, „kuriems neleidžiama save pratęsti", kadangi jie negali netekti privilegijuotos padėties, žeminti savo garbę ir prisitaikyti prie naujų santuokos normų, – kad suprasčiau šį reiškinį, turiu paaiškinti dalykus, kurie buvo numanomi, slypėjo šokių vakaro scenoje. Arba, tiksliau kalbant, dalykus, kuriuos ši scena tuo pat metu ir parodė, ir maskavo; ir atskleidė, ir temdė: šokių vakaras yra konkretus santuokų turgaus įsikūnijimas, kaip konkretus turgus (tarkime, Amsterdamo gėlių turgus) yra konkretus neoklasikinės ekonomikos rinkos įsikūnijimas, nors ir nedaug turi su ja bendra.

Tai, ką mačiau, praktiškai buvo santuokų turgus, naujos, atsirandančios mainų formos vieta, konkretus „atviros rinkos", kuri tik prieš penkerius metus išstūmė ankstesnę šeimos kontroliuojamą, apsaugotą rinką, įgyvendinimas – čia galėčiau pacituoti Polanyi'ų. Viengungiai, kurie nelyg nekviečiamos šokti merginos stovėjo apsupę šokių aikštelę, buvo aukos uždaros rinkos sistemą pakeitusios atviros rinkos, kur kiekvienas turi pats tvarkytis ir gali pasikliauti tik savo paties turtu ir savo paties simboliniu kapitalu: savo mokėjimu apsirengti, šokti, prisistatyti, kalbėtis, elgtis su merginomis ir pan. Šis perėjimas nuo saugios santuokų sudarymo tvarkos prie „laisvų vedybinių mainų" atnešė aukų, ir jos nebuvo atsitiktinės. Šioje pakopoje aš grįžau prie savo statistinių duomenų, kad parodyčiau, jog vyrus tai paveikė skirtingai, nelygu jų gyvenamoji vieta, „sumiesčionėjimo" laipsnis, išsilavinimas ir kt. Pacituosiu straipsnio, kur savo stebėjimus apibendrinau, ištrauką (Bourdieu 1989b: 29–30):

Statistiškai nustatyta, kad valstiečių sūnūs, jei jiems pavyksta vesti, veda valstiečių dukteris, o valstiečių dukterys dažniau išteka už nevalstiečių. Skirtingos vedybų strategijos pačiu savo antagonizmu reiškia, kad grupės [nariai] nelinki savo dukterims to, ko linki savo sūnums arba, dar blogiau, galiausiai jie nelinki savo dukterims savo sūnų, netgi jei ir linki kai kurių iš savo dukterų savo sūnums. Valstiečių šeimos griebiasi visiškai priešingų strategijų, priklausomai nuo to, ar turi priimti, ar išleisti moteris, o tai rodo, jog veikiant simbolinei prievartai, kurios atžvilgiu kiekvienas yra ir subjektas, ir objektas, visi yra pasidaliję prieš save pačius. Endogamija reiškė vertinimo kriterijų vienovę, taigi ir grupės sutarimą su pačia savimi, o dvejopos vedybų strategijos iškelia aikštėn ir dvejopus kriterijus, pagal kuriuos grupė nustato individo ir savo pačios, kaip individų klasės, vertingumą.

Čia daugmaž aiškiai suformuluota tai, ką aš stengiausi parodyti.[120] Matome, kaip toli nukeliauta nuo pradinio intuityvaus šokių vakaro scenos suvokimo.

[120] Bourdieu (1989b; 30–33) tęsia: „Viskas vyksta, tarsi grupė, kuriai simboliškai dominuojama, rengia sąmokslą prieš save pačią. Elgdamasi, tarsi jos dešinė nežinotų, ką daro kairė, ji padeda sudaryti sąlygas viengungystei ir masiniam kaimiečių išsikėlimui, apgailestaudama dėl to kaip dėl socialinės nelaimės. Tekindama savo merginas už miestiečių, atskleidžia, kad sąmoningai ar nesąmoningai perima miestišką valstiečių tikrosios ir laukiamos vertės įsivaizdavimą. Visuomet esantis, nors ir nuslopintas, miestiškas valstiečio įvaizdis įsigali netgi valstiečio sąmonėje. *Certitudo sui*, kurį valstiečiai sugebėjo apsaugoti nepaisant visų simbolinės agresijos formų, byrėjimas paaštrina jį sukeliančio abejojimo padarinius [...] Kiekvieno individualiai jaučiamas vidinis pralaimėjimas, kuris yra pagrindas šių atskirų išdavysčių, prisidengus rinkos anonimiškumu, atveda prie šio nelaukto bendro rezultato, moterų bėgimo ir vyrų viengungystės. Tuo pačiu mechanizmu grįstas valstiečio požiūrio į mokymo sistemą pasikeitimas. [...] Šie mechanizmai ne tik atskiria valstietį nuo jo biologinės ir socialinės reprodukcijos būdų; jie taip pat paprastai padeda atsirasti valstiečio sąmonėje katastrofiniam jų bendro likimo vaizdiniui. O valstiečių išnykimą skelbiančios technokratiškos pranašystės šį įsivaizdavimą tik sustiprina."

Šis viengungystės tyrimas įdomus tuo, kad yra susijęs su nepaprastai svarbiu ekonominiu reiškiniu: Prancūzija per tris dešimtmečius eliminavo nemažą dalį savo valstietijos be jokios valstybės prievartos (išskyrus demonstracijoms nuslopinti), o Sovietų Sąjunga naudojo pačias brutaliausias prievartos formas, kad atsikratytų valstiečių. (Tai gana schematiška, bet jeigu perskaitysite straipsnį, įsitikinsite, kad visa tai papasakojau daug tinkamiau ir atskleisdamas daugiau niuansų.) Kitais žodžiais tariant, tam tikromis sąlygomis ir su tam tikromis sąnaudomis simbolinė prievarta gali padaryti tai, ką ir politinė arba policinė prievarta, tik daug veiksmingiau. (Vienas iš didžiųjų marksistinės tradicijos trūkumų yra tai, kad joje neliko šių „švelnių" netgi ekonomikos srityje veikiančios prievartos formų galimybės.)

Baigiant leiskite man perskaityti vieną išnašą apie paskutinio puslapio paskutinę eilutę, kurią parašiau neįžvelgsiantiems vadinamųjų teorinių šio teksto aspektų (tačiau ieškosiantiems *Rural Studies* išspausdintame tekste apie viengungystę „didžiosios" teorijos):

> Nors man nelabai patinka tipiškas mokslinis būdas kritiškai apžvelgti visas kitas konkuruojančias teorijas tam, kad išskirtum savąją – nebent tai galėtų paskatinti manyti, jog ši analizė neturi jokio kito pagrindo, kaip tik ieškoti skirtumo, – norėčiau pabrėžti viską, kas skiria Foucault dominavimo, kaip disciplinos arba „muštro" teoriją, arba kitaip, atviro ir kapiliaraus tinklo metaforą, nuo tokios sąvokos kaip laukas.

Trumpai, nors ir labai stengiuosi to nesakyti – nebent išnašoje, kurią tris kartus išbraukiau, kol galų gale įdėjau į tekstą, – ir pačiame elementariausiame empiriniame darbe gali būti keliami svarbūs teoriniai klausimai.

Šiame straipsnyje jūs pasitelkiate simbolinės prievartos sąvoką. Jūsų dominavimo analizėje ši sąvoka vaidina lemiamą vaidmenį. Teigiate, kad be jos neįmanoma paaiškinti tokių akivaizdžiai

skirtingų reiškinių, kaip klasės dominavimas pažangiose visuomenėse, dominavimo santykiai tarp valstybių (pavyzdžiui, imperializme arba kolonializme) ir juo labiau lyties dominavimas. Gal galėtumėte tiksliau pasakyti, ką ši sąvoka reiškia ir kokia jos paskirtis?[121]

Simbolinė prievarta, kuo glausčiau ir paprasčiau pasakius, yra *prievarta, kuri taikoma socialiniam agentui, jam pačiam bendrininkaujant.* Tačiau taip sakyti pavojinga, nes galima įsivelti į scholastinę diskusiją apie tai, ar galia kyla „iš apačios", arba kodėl agentas „trokšta" primetamos padėties ir pan. Dar griežčiau kalbant, socialiniai agentai yra pažįstantys agentai, kurie, netgi kai priklauso nuo determinuojančių veiksnių, prisideda prie juos determinuojnčių veiksnių poveikio tiek, kiek struktūruoja tai, kas juos determinuoja. Dominavimo efektą beveik visuomet sukelia „atitikimas" tarp determinuojančių veiksnių ir suvokimo kategorijų, kurios juos tokius padaro. (Tai, beje, rodo, kad mąstydami apie dominavimą akademinės alternatyvos tarp laisvės ir determinizmo, pasirinkimo ir prievartos aspektu, jūs nieko nepasiekiate.)[122] Aš vadinu *klaidingu supratimu* atpažinimą prievartos, kuria yra naudojamasi būtent tiek, kiek ji kaip tokia nesuvokiama.

Terminu „atpažinimas" aš vadinu pamatines ikirefleksyvias socialinių agentų prielaidas, kurių jie laikosi vien dėl to, kad

[121] Bourdieu tekstai apie religiją, teisę, politiką ir intelektualus atskleidžia skirtingus to paties reiškinio aspektus. Pavyzdžiui, teisę jis traktuoja kaip „tobulą formą simbolinės galios įvardyti ir klasifikuoti, kuri sukuria pavadintus daiktus ir ypač grupes; ji suteikia iš jos klasifikavimo operacijų atsirandančioms realijoms pastovumą, kurį istorijos institucija gali suteikti istorinėms institucijoms" (Bourdieu 1987g: 233–234).

[122] „Bet koks simbolinis dominavimas suponuoja tų, kurie jį patiria, bendrininkavimo formą, kuri nėra nei pasyvus klusnumas išorės apribojimams, nei laisvas vertybių laikymasis. [...] Simbolinės prievartos specifiškumas susijęs būtent su faktu, kad ji reikalauja iš ją patiriančio žmogaus požiūrio, kuris neįveikia įprastos alternatyvos tarp laisvės ir suvaržymo" (Bourdieu 1982b: 36).

suvokia pasaulį kaip savaime suprantamą, tokį, koks jis yra, ir mano jį esant suprantamą, kadangi jų *protas veikia pagal kognityvias struktūras, o šios yra kilusios iš pačių pasaulio struktūrų.* Tai, ką aš laikau klaidingu supratimu, tikrai nesietina su įtakos kategorija; apie įtaką niekada nekalbu. Tai ne „komunikacinės sąveikos" logika, kai kas nors užsiima propaganda, nukreipta į čia veikiančius kitus. Jis kur kas galingesnis ir klastingesnis negu tai: kadangi mes gimę socialiniame pasaulyje, sutinkame su daugybe postulatų, aksiomų, kurių nereikia įrodinėti ir įteigti.[123] Štai dėl ko tiesioginio objektyvių struktūrų ir kognityvių struktūrų atitikimo nulemto, *doxa* grįsto pasaulio suvokimo analizė yra tikrasis realistiškos dominavimo ir politikos teorijos pagrindas. Iš visų „paslėptos įtaigos" formų sunkiausiai įveikiama yra ta, kuri remiasi tiesiog *„tuo, kas yra"*.

Turint tai omenyje, gali kilti klausimas, ar kai kurių dažniausiai Britanijoje ir JAV (daug dažniau negu, sakykime, Vokietijoje ir kitose Europos šalyse) kylančių nesusipratimų dėl jūsų sociologijos priežastis nėra akademinio mąstymo polinkis nesąmoningai suvisuotinti savo ypatingas struktūras, t.y. savo nacionalinę universiteto tradiciją, turint mintyje ne tik teorijos reikalavimus (pavyzdžiui, jūsų lyginimas su Parsonsu) bei metodus, bet taip pat ir stilių.

Kai kurie apžvalginiai straipsniai yra puikūs tokio etnocentrizmo, sykiu triumfuojančio ir kalinčio geležiniame savo pasipūtimo narve, pavyzdžiai. Turiu galvoje pirmiausia neseną esė

[123] Tai vienas iš svarbiausių skirtumų tarp Bourdieu simbolinės prievartos teorijos ir Gramsci (1971) hegemonijos teorijos: pirmoji nereikalauja jokių pastangų „apdoroti", „įtikinti", kaip reikalauja antroji. Tai aiškiai matyti šioje Bourdieu (1989e: 21) ištraukoje: „Socialinės tvarkos įteisinimas nėra [...] sąmoningo ir tikslingo propagandos arba simbolinės prievartos veiksmo rezultatas; jis veikiau yra rezultatas fakto, jog agentai taiko objektyvioms socialinio pasaulio struktūroms suvokimo ir vertinimo struktūras, kurios yra atsiradusios būtent iš šių struktūrų ir kurios linksta vaizduoti pasaulį kaip akivaizdų".

apie *Homo Academicus* (Jenkins 1989), kurio autorius ragina mane grįžti į koledžą – žinoma, į anglų koledžą – ir pasimokyti rašyti („Gal kas nors galėtų nusiųsti profesoriui Bourdieu Gowerio *Plain Words* (*Kaip kalbėti suprantamai*) egzempliorių?"). Kažin ar ponas Richardas Jenkinsas taip rašytų apie Giddensą arba Parsonsą, ką ir kalbėti apie Garfinkelį? Priekaištaudamas dėl mano tariamo prieraišumo prie to, ką jis klaidingai laiko prancūziškąja tradicija („jis žaidžia žaidimą su sena ir Prancūzijos akademiniame gyvenime vaisinga tradicija"), p. Jenkinsas išsiduoda esąs atsidavęs rašymo tradicijai, kurios pačios neįmanoma atskirti nuo *doxa* – kadangi toks jau yra žodis, – kuri geriau už visokias priesaikas suvienija akademinį sluoksnį. Taigi uoliai kritikuodamas mane dėl, pavyzdžiui, tokių posakių, kaip „doksinis kalbėjimo modalumas", jis parodo ne tik savo neišprusimą („doksinis modalumas" [„doxic modality"] yra Husserlio posakis, neprigijęs etnometodologijoje), bet ir tai, ir tai daug svarbiau, kad nenuvokiąs apie savo paties neišprusimą ir tas istorines bei socialines sąlygas, kuriomis tai yra įmanoma.

Jeigu perėmęs *Homo Academicus* siūlomą mąstymo būdą, p. Jenkinsas būtų refleksijos žvilgsnį nukreipęs į savo kritiką, būtų įžvelgęs po panegirika paprastumui slypintį giluminį nusistatymą prieš intelektualumą ir nebūtų taip *atvirai* kalbėjęs apie naiviai etnocentriškus prietarus, kuriais grindžia savąją mano stilistinio partikuliarizmo (kuris šiaip ar taip būdingesnis vokiečiams, o ne prancūzams) kritiką. Prieš imantis vienos iš šių prasimanytų poleminių objektyvacijų, apie kurias aš *Homo academicus* įspėju ir nuo kurių visąlaik stengiuosi apsisaugoti, („Iš *tikrųjų* kalbama apie iškilios asmenybės išskirtinumą"), jam gal reikėjo paklausti, ar „suprantamų žodžių", suprantamo stiliaus, suprantamos anglų kalbos arba labai santūrios kalbėsenos kultas (kuris gali tokius prieš retoriką nukreiptos retorikos virtuozus, kaip Austinas, priversti savo knygų arba straipsnių pavadinimais mėgdžioti vaikiškoms dainelėms bū-

dingą naivų paprastumą) nėra susijęs su kita, *jo paties*, akademine tradicija, laikoma absoliučiu bet kurio galimo stiliaus kriterijumi. Juk jeigu jis būtų supratęs tikrąją *Homo Academicus* intenciją, tuomet savąjį susierzinimą, netgi pasibjaurėjimą mano stiliumi būtų palaikęs proga paanalizuoti įvairių nacionalinės mokyklos sistemų primestų ir įdiegtų stilistinių tradicijų arbitralumą; tai proga paklausti savęs, ar reikalavimai, kuriuos Britanijos universitetai kelia kalbai, nėra *cenzūra*, per kurią pasireiškia tam tikri nepastebimi mokymo sistemos mums visiems primesti apribojimai ir iškraipymai[124] ir kuri yra ypač grėsminga, nes gali likti beveik nepastebėta.

Čia mes aiškiai suvokiame sąvokos *kultūros arbitralumas* (sąvokos, kuri dažnai kelia abejonių mano kritikams) funkciją, būtent būti priemone, padedančia nutraukti ryšius su intelektualocentrine *doxa*.[125] Intelektualai neretai atsiduria tarp tų, kurių pozicija mažiausiai palanki atrasti arba įsisąmoninti simbolinę prievartą, ypač naudojamą mokymo sistemos, turint omenyje tai, kad jie buvo nuo jos labiau priklausomi negu paprastas žmogus, ir toliau padeda jai tą prievartą vykdyti.

Simbolinės prievartos sąvoką jūs dar labiau išplėtojote neseniai parašytoje esė apie lytį (Bourdieu 1990i), kur remdamasis neįprastais šaltiniais – savo etnografine medžiaga apie Alžyro

[124] Anot Pierre'o Bourdieu, viena iš kliūčių, trukdančių šalims „laisvai prekiauti" idėjomis, yra tai, kad užsienio darbai interpretuojami per vidaus supratimo schemas, apie kurias importuotojas gali visiškai nežinoti. Dėl to būtina, kad mokslininkai išsilaisvintų patys iš teorinių ir vertinamųjų nusistatymų, įsirėžusių į nacionalines akademines tradicijas, kadangi „internacionalizavimas (arba ‚denacionalizavimas') arba mąstymo kategorijos yra intelektualinio universalizmo sąlyga" (Bourdieu 1990j: 10).

[125] Ši sąvoka plačiai aptariama *Reproduction in Education, Culture ir Society* (Bourdieu ir Passeron 1977). Kita priemonė, padedanti nutraukti ryšius su moksline *doxa*, yra socialinė intelektinių priemonių istorija ir ypač *Profesoriško vertinimo kategorijų* (*The Categories of Professorial Judgement*) (Bourdieu 1988a: 194–225 ir Bourdieu 1989a: I dalis) genezės bei socialinės reikšmės sociologija.

tradicinę visuomenę, literatūrinėmis Virginios Woolf įžvalgomis ir vadinamaisias iškiliais filosofijos tekstais (pradedant Kantu, baigiant Sartre'u), traktuojamais kaip „antropologiniai dokumentai", – išryškinate teorinį ir istorinį vyrų dominavimo specifiškumą.

Bandydamas išnarplioti lyties dominavimo, kuris, manding, yra tipiška simbolinės prievartos forma, logiką, nusprendžiau analizės pagrindu imti mano paties atliktą etnografinį kabylų genties tyrimą Alžyre. Taip pasielgiau dėl dviejų priežasčių. Pirma, norėjau išvengti tuščių teoriniam diskursui būdingų išvedžiojimų ir klišių bei lozungų apie lytį ir galią, kurie lig šiol labiau padėjo šią problemą supainioti, o ne padaryti skaidresnę. Antra, mano sumanymas turėjo padėti apeiti lemiamą kliūtį, su kuria susiduriama analizuojant lytį: mūsų nagrinėjama institucija yra taip per tūkstantmečius įsirėžusi į socialinių struktūrų objektyvumą ir intelektinių struktūrų subjektyvumą, jog labai tikėtina, kad analitikas suvokimo ir mąstymo kategorijas, kurias jis arba ji turėtų laikyti pažinimo *objektais*, ims naudoti kaip pažinimo *įrankius*. Ši Šiaurės Afrikos bendruomenė pirmiausia įdomi tuo, kad ji yra tikra kultūros saugykla, išlikusi per savo ritualus, savo poeziją, savo žodinės kūrybos tradiciją, vaizdavimo sistemą, arba, geriau, įsivaizdavimo ir padalijimo sistemą, kuri būdinga visai Vidužemio jūros baseino civilizacijai ir tebegyvuoja ligi šiol mūsų intelektinėse ir iš dalies mūsų socialinėse struktūrose. Taigi aš kabylų genties pavyzdį traktuoju kaip tam tikrą „išdidintą paveikslą", iš kurio mums daug lengviau iššifruoti pamatines vyrų matomo pasaulio struktūras: jų kolektyviai ir viešai (re)prezentuojama „falonarciziška" kosmologija neduoda ramybės mūsų pačių pasąmonei.

Toks supratimas pirmiausia rodo, jog vyriška tvarka yra taip giliai įsišaknijusi, jog tarsi nereikalinga pateisinimo: ji turi būti pripažįstama kaip nereikalaujanti įrodymų, visuotinė (vyras,

vir yra ta ypatinga būtybė, kuri save suvokia kaip visuotinę, kuriai priklauso žmogiškumo, *homo*, monopolis). Paprastai tai laikoma savaime suprantamu dalyku dėl neva visiško ir tiesioginio atitikimo tarp, viena vertus, socialinės erdvės ir laiko organizacijos išreiškiamų socialinių struktūrų bei darbo pasidalijimo lyčių pagrindu, ir, antra vertus, kūnuose ir protuose įrašytų kognityvių struktūrų. Iš tiesų tie, kuriems dominuojama, t.y. moterys, kiekvienam (gamtos ir socialinio) pasaulio objektui, o ypač jas į spąstus pagavusiam dominavimo santykiui ir šį santykį įkūnijantiems asmenims taiko neapgalvotas mąstymo schemas, kurios yra šio porų forma (aukštas / žemas, didelis / mažas, vidus / išorė, atviras / uždaras ir t.t.) įsikūnijusio galios santykio rezultatas, ir dėl to yra priverstos interpretuoti tą santykį iš dominuojančiojo perspektyvos, t.y. kaip normalų.

Lyties dominavimo pavyzdys geriau nei koks kitas rodo, jog *simbolinė prievarta pasireiškia per pažinimo veiksmą ir klaidingą supratimą, kuris slypi anapus – arba žemiau – sąmonės ir valios kontrolės*, ir lyčių santykių paveiktų, ir juos lemiančių *habitus* schemų, nežinomybėje.[126] Jis taip pat aiškiai rodo, kad simbolinės prievartos ir praktikos neįmanoma suprasti, visiškai neatsisakius mokslinės priešpriešos tarp prievartos ir susitarimo,

[126] Tiesioginis atitikimas tarp lyties *habitus* ir socialinio pasaulio, kuriam būdingas lyčių nesimetriškumas, paaiškina, kaip moterys gali pradėti slapta bendrininkauti ir netgi aktyviai ginti ir pateisinti jas aukomis paverčiančias agresijos formas, tokias kaip prievartavimas. Šį procesą vaizdžiai parodo Lynn Chancer (1987) analizuojamas atvejis, kai portugalės neigiamai reagavo į labai išviešintą grupinį kitos portugalės išprievartavimą Bedfore, Masačusetso valstijoje, 1983 m. kovo mėnesį. Šios dviejų moterų, kurios gynė šešis prievartautojus per teismą, pastabos atskleidžia savaime suprantamomis laikomas vyriškumo ir moteriškumo sampratas, kurios šioje bendruomenėje socialiai nusakomos taip: „Esu portugalė ir tuo didžiuojuosi. Be to, esu moteris, bet manęs neprievartauja. Metei šuniui kaulą, tai ir stvers – jeigu vaikštai pusnuogė, vyrai kaip mat prie tavęs prikibs". „Jie jai nieko nepadarė. Jos teisė yra būti namie su savo dviem vaikais ir būti gera motina. Portugalė moteris turėtų būti su savo vaikais ir viskas" (Chancer 1987: 251).

išorės primetamų reikalavimų ir vidinių paskatų. (Po du šimtus metų klestėjusio platonizmo vargu ar galime manyti, jog kūnas gali „mąstyti pats", vadovaudamasis visai kitokia negu teorinės refleksijos logika.) Šiuo atžvilgiu galima sakyti, jog lyties dominavimas yra tai, kas prancūziškai vadinama *contrainte par corps*, įkalinimu kūne. Socializuojantis lyties dominavimo santykiai pamažu somatizuojami: pirma, pasitelkus socialiai sukonstruotą biologinės lyties įsivaizdavimą, kuris pats yra visų mitinių pasaulio įsivaizdavimų pagrindas; ir antra, įteigus kūnišką *hexis*, kuris sudaro tikrą *įkūnytą politiką*. Kitaip sakant, vyriškos sociodicėjos specifinę veikmę lemia tai, kad ji įteisina dominavimo santykius, įkeldama juos į biologiškumą, kuris pats yra biologizuotas socialinis konstruktas.

Šis dvejopas, sykiu lyčių požiūriu skirtingas ir lytis atskiriantis įtaigos poveikis primeta vyrams ir moterims skirtingas dispozicijas socialinių žaidimų atžvilgiu; žaidimų, kurie laikomi lemiamais visuomenei, tokių kaip garbės ir karo žaidimai (skirti pademonstruoti vyriškumą, vyrišką jėgą) arba pažangiose visuomenėse labiausiai vertinamų žaidimų, tokių kaip politika, verslas, mokslas ir pan. Vyrų kūno maskulinizacija ir moterų kūno feminizacija somatizuoja kultūros arbitralumą, kuris yra patvarus pasąmonės konstruktas.[127] Tai parodęs, aš peršoku nuo vieno kultūros erdvės kraštutinumo prie kito, kad išsiaiškinčiau šį pirminį atskyrimo santykį, žvelgiant iš tų, kuriems dominuojama, pozicijos, atvaizduotos Virginios Woolf (187) romane *Į švyturį*. Šiame romane kaip reta įžvalgiai analizuojama paradoksiška simbolinio dominavimo ypatybė, kuri beveik visuomet lieka nepastebėta feministinės kritikos, t.y. to, kuriam dominuojama, dominavimas, remiantis tuo, kad jam dominuojama: moters žvilgsnis į desperatiškas ir šiek tiek

[127] Henley (1977) parodo, kad moterys išmokomos eisenos, laikysenos, elgesio, atitinkančių jos vaidmenį darbo pasidalijime lyčių pagrindu, t.y. kaip socialinė (san)tvarka lyčių atžvilgiu specifiškai suformuoja mūsų kūnus.

graudinančias vyro triumfuojančios pasąmonės pastangas stengiantis gyventi pagal viešpataujančią vyro sampratą. Maža to, Virginia Woolf leidžia mums suprasti, kaip, ignoruodamos *illusio*, kurio dėka įsitraukiama į svarbiausius visuomenės žaidimus, moterys išvengia *libido dominandi*, kuris neatsiejamas nuo šių žaidimų, ir dėl to yra socialiai linkusios palyginti skaidriai matyti vyriškus žaidimus, kuriuose pačios dalyvauja tik netiesiogiai.

Lieka paaiškinti, kodėl beveik visuotinai moterims priskiriamas žemesnis statusas. Čia jūsų siūlomas sprendimas sutampa, nors ir yra kitoks, su kai kuriais feministiniais aiškinimais (pavyzdžiui, O'Brien 1981).

Norint paaiškinti, kodėl moterims visose žinomose visuomenėse skirtos žemesnės pozicijos, būtina turėti omenyje, jog simbolinių mainų ekonomikoje abiejų lyčių statusai nesimetriški. Vyrai yra vedybų strategijų, kurias taikydami jie stengiasi išlaikyti arba padidinti savo simbolinį kapitalą, *subjektai*, o moterys visuomet laikomos šių mainų, kuriuose jos cirkuliuoja kaip simbolis, pasirengęs netikėtoms sąjungoms, *objektais*. Tokią simbolinę funkciją turinčios moterys yra priverstos nuolatos stengtis išsaugoti savo simbolinę vertę, ir dėl to derinasi prie vyriško moteriškumo idealo, kuris apibūdinamas kaip skaistybė ir atvirumas, ir rūpinasi visais kūniškais ir kosmetiniais požymiais, galinčiais sustiprinti jų fizinį patrauklumą ir vertę. Ši moterims skiriama objekto padėtis geriausiai atsiskleidžia iš to, kaip kabylų genties mitinė-ritualinė sistema įsivaizduoja jų vaidmenį pratęsiant giminę. Ši sistema paradoksaliai neigia moters vaidmenį užmezgant gyvybę (kaip kad neigia atitinkamą dirvožemio vaidmenį agrariniame cikle), sureikšmindama vyro vaidmenį lytiniame akte. Panašiai ir mūsų visuomenėse moterų vaidmuo tikrai simbolinėje gamyboje, namų ūkyje ir už jo, yra visuomet nuvertinamas arba ir visai nepastebimas (pavyzdžiui, de Saint Martin 1990b apie moteris rašytojas).

Taigi vyrų dominavimas grindžiamas simbolinių mainų ekonomikos logika, t.y. socialinėje giminystės ir vedybų praktikoje įtvirtinta esmine asimetrija tarp vyrų ir moterų: asimetrija tarp subjekto ir objekto, agento ir instrumento. Simbolinio kapitalo ekonomika yra reliatyviai autonomiška, ir tai paaiškina, kodėl vyrų dominavimas gali tęstis amžinai, nepaisant kintančio gamybos būdo. Taigi moterų išsilaisvinimas galimas tik per kolektyvius veiksmus, kurių tikslas simbolinė kova, galinti mesti realų iššūkį iš tikrųjų išklibinti tiesioginį atitikimą tarp įkūnytų ir objektyvių struktūrų, t.y. tik per simbolinę revoliuciją, kuri abejoja pačiais simbolinio kapitalo sukūrimo ir reprodukcijos pagrindais, o ypač pretenzijos ir skirtingumo dialektika, kuri yra skirtingumo ženklais laikomų kultūros produktų kūrimo ir vartojimo pagrindas.[128]

6 Apie proto *Realpolitik*

1967 m. leidinyje *Social Research* paskelbtame straipsnyje (Bourdieu ir Passeron 1967: 212) jūs išsakėte viltį, jog „kaip Amerikos sociologija kurį laiką dėl savo emprinio tikslumo galėjo būti mokslinės sąžinės priekaištu prancūzų sociologijai, taip ir savo teoriniu svarumu garsi prancūzų sociologija galėtų būti filosofinės sąžinės priekaištu amerikietiškai sociologijai". Ką manote apie tai, praėjus dvidešimt metų?

Bachelard'as moko, jog epistemologija visuomet esti konjunktūrinė: jos teiginius ir esmę lemia svarbiausia to meto grės-

[128] „Iš tiesų viskas verčia mus manyti, kad būtina moterų išsilaisvinimo prielaida yra tikras kolektyvus gebėjimas valdyti socialinius dominavimo mechanizmus, neleidžiančius mums suprasti kultūrą, t.y. askezę ir sublimaciją, kurių dėka žmonija institucionalizuojasi, kitaip kaip tik socialinį *skirtingumo* santykį, nukreiptą prieš prigimtį, kuri visuomet yra ne kas kita kaip grupių, kurioms dominuojama – moterų, vargšų, kolonizuotųjų, mažumų ir pan. – natūralizuotas likimas. Nors ir nevisiškai ir ne visuomet jos tapatinamos su prigimtimi, kuri yra kaip kontrastas visiems kultūros žaidimams, moterys patenka į panašumo ir skirtingumo dialektiką labiau kaip objektai, o ne kaip subjektai" (Bourdieu 1990i: 20).

mė. Šiandien *didžiausias pavojus, su kuriuo susiduriame, yra visur pastebimas vis didėjantis atotrūkis tarp teorijos ir tyrimo,* tai neatsiejama nuo vis didesnių metodologinių nukrypimų bei teorinių spekuliacijų. Dėl to aš manau, kad reikia mesti iššūkį pačiam iš šio teiginio numanomam teorijos ir tyrimo skyrimui, bet padaryti tai praktiškai, o ne retoriškai. Jeigu prancūzų sociologija ir ketintų kada nors pasidaryti mokslinės sąžinės priekaištu amerikiečių sociologijai (arba priešingai), pirmiausia ji turi sėkmingai įveikti šį perskyrimą, pasiūlydama naują mokslinės veiklos formą, grindžiamą sykiu ir didesniais teoriniais reikalavimais, ir didesniu empiriniu tikslumu.

Tada kokiu atžvilgiu galima kalbėti apie mokslo pažangą? Ar per paskutinius kelis dešimtmečius sociologija pažengė į priekį, ar mes vis dar įnirtingai grumiamės su šeštojo dešimtmečio pabaigoje C. Wrighto Millso (1959) įvardytomis „didžiosios teorijos" ir „abstrakčiojo empirizmo" blogybėmis?

Vienu aspektu sociologijos peizažas per paskutinį amžiaus ketvirtį nedaug pasikeitė. Viena vertus, pagrindiniai empiriniai tyrimai ir toliau imasi klausimų, kurie dažniau esti „mokslinio sveiko proto", o ne rimto mokslinio mąstymo vaisius. Tokių tyrimų „metodologija" pernelyg dažnai laikoma atskira sritimi, susidedančia iš principų ir metodinių nurodymų, kurių reikia paisyti ne tam, kad pažintum objektą, bet kad atrodytum išmanąs, kaip pažinti objektą. Antra vertus, grįžo tam tikra „didžiosios teorijos" forma, atsieta nuo bet kokios tiriamosios veiklos. *Pozityvistinis tyrimas ir spekuliatyvi teorija eina koja kojon, vienas kitą papildo ir pamalonina komplimentais.* Vis dėlto kitu aspektu socialiniai mokslai patyrė svarbių permainų. Septintajame dešimtmetyje žlugus Lazarsfeldo, Parsonso ir Mertono ortodoksijai ir atsiradus nemažai judėjimų bei pakraipų, atsivėrė nauja svarstymų erdvė (Bourdieu 1988e). Čia tarp kitų pakraipų turiu mintyje „mikrosociologinę revoliuciją" (Collins 1985), prasidėjusią nuo simbolinio interakcionizmo ir

etnometodologijos arba kai kurių feminizmo įkvėpų darbų. Neabejotiną teigiamą poveikį padarė „makrosociologijoje", o dabar ir kultūros sociologijoje atsigavusi stipri istorinė srovė bei kai kurie nauji darbai organizacinės bei ekonominės sociologijos ir pan. sričių darbai.

Bet aš būčiau linkęs kalbėti ne apie pažangą, o apie *kliūtis, trukdančias žengti į priekį*, ir būdus toms kliūtims įveikti. Neabejotina, kad pažangos esama, o sociologija yra gerokai pažangesnis mokslas negu nori pripažinti stebėtojai ir netgi ja užsiimantieji. Mes dažnai sąmoningai ar nesąmoningai vertiname disciplinos būklę netiesiogiai turėdami omenyje evoliucinį modelį: mokslų hierarchiją vaizduojanti garsioji Auguste'o Comte'o lentelė vis dar persekioja mūsų protus nelyginant idealus sąrašas, o „griežtieji" mokslai tebėra laikomi masteliu, pagal kurį „humanitariniai" mokslai turi save vertinti.[129] Vienas iš socialinių mokslų pažangą sunkinančių veiksnių yra tai, kad praeityje mėginta mėgdžioti vadinamųjų griežtųjų mokslų struktūrą: būtent, po Antrojo pasaulinio karo išsikristalizavusi

[129] Galima būtų prisiminti, jog Comte'as savo *Traktate apie pozityviąją filosofiją* (*Positive Philosophy*), remdamasis trijų pakopų dėsniu, sudarė mokslų hierarchiją, surikiavęs juos pagal didėjantį sudėtingumą: kylančia tvarka – astronomija, fizika, chemija, biologija ir visus juos pranokstanti sociologija.

„Rimtiesiems" mokslams priskiriama vertė labai gerai matyti objektyviai nesimetriškuose sociologijos ir ekonomikos santykiuose, kai savimi patenkintą ir paniekinamą ekonomistų skepticizmą sociologijos atžvilgiu sustiprina dažnai susižavėjimo ir pavydo kupinas sociologų žavėjimasis ekonomika. Daugybėje interviu su garsiais ekonomistais ir sociologais, kurių veikla susijusi su abiem šiomis disciplinomis, Swedbergas (1990: 322) atskleidžia, jog disciplinos pagal svarbą išsidėsto taip: fizikos, matematikos ir biologijos statusas yra aukštesnis už ekonomikos; o ekonomika turi aukštesnį statusą negu sociologija, psichologija ir istorija. Kuo daugiau remiamasi sudėtinga matematika, tuo aukštesnis to mokslo statusas. Įrodymą, jog moksliškumo siekimas imituojant gamtos mokslus vis dar gyvuoja socialinėje teorijoje, pateikia Wallace'as (1988), sudaręs „disciplinų matricą", kuria pradedamas neseniai pasirodęs *Sociologijos vadovėlis* (*Handbook of Sociology*), redaguotas Neilo Smelserio (apie kitokį požiūrį į tokio moksliškumo perspektyvumą žr. Coser 1990).

apie Parsonsą ir iki pat septinto dešimtmečio vidurio JAV sociologijoje ir didžiumoje pasaulio sociologijų vyravusi klampi ir apgaulinga paradigma.

Mokslinė ortodoksija yra mokslinės tvarkos imitavimo produktas, atitinkantis ne tikrąją agnostinę mokslo logiką, bet tam tikros pozityvistinės epistemologijos[130] primestą mokslo reprezentavimą. (Vienas iš Kuhno (1970) nuopelnų buvo tai, kad jis sugriovė tokią pozityvistinę ortodoksiją, kuria remiantis būtų galima imituoti mokslinę ortodoksiją, pavadinus tai kumuliacija, kodavimu ir t.t.) Taigi buvo imituojama mokslo regimybė, ir tai iš tikrųjų veikė kaip atžangos veiksnys. O autentiškas mokslo laukas yra vieta, kur tyrėjai susitaria dėl nesutarimo pagrindų ir dėl tą nesutarimą padėsiančių išspręsti priemonių, bet dėl nieko daugiau.

Kaip, jūsų manymu, turėtų atrodyti sociologijos laukas? Ar galėtumėte bendrais bruožais nusakyti, kaip įsivaizduojate mokslo lauką?

Šeštojo dešimtmečio amerikiečių mokslinė ortodoksija tvarkėsi nebylaus sandėrio būdu: vienas sukuria „didžiąją teoriją", kitas pateikia „daugiamatę statistiką" ir paskutinysis „vidurio lygmens teorijas" – štai jums naujosios akademinės šventovės Kapitolijaus triada. Tada sakote, kad pasaulyje geriausia JAV sociologija, o visos kitos – tik netobulos jos atmainos; netrukus Terry'is Clarkas (1973) parašo Durkheimo ir prancūzų sociologijos pseudoistoriją, įrodančią, jog pastaroji tėra tik parengiamoji pakopa kuriant tikrai mokslinę sociologiją, kuri prasideda (suprantama, ir baigiasi) Amerikoje.[131] Tapęs sociologu, su visu tuo turėjau kautis.

[130] Apie polemišką mokslo prigimtį žr. Bourdieu 1975d. Žr. taip pat Bryanto (1985) nuo pokario metų JAV sociologijoje paplitusio „instrumentinio pozityvizmo" kritišką analizę.

[131] Žr. Chamboredon 1975, kur jis skrupulingai kritikuoja Clarko *Prophets and Patrons*, atskleisdamas jo Prancūzijos universiteto vaizdinyje slypintį evoliucinį amerikocentrizmą.

Kitas būdas imituoti mokslą yra užimti tokią akademinės galios poziciją, kad būtų galima kontroliuoti kitas pozicijas, mokymo programas, reikalavimus ir pan., trumpai tariant, profesijos reprodukcijos mechanizmus (Bourdieu 1988e), ir primesti ortodoksiją. Tokios monopolio situacijos neturi nieko bendra su mokslo lauku. Mokslo laukas – tai sritis, kur tyrėjai yra autonomiški ir norėdami prieštarauti vieni kitiems, turi mesti į šalį visus nemokslinius ginklus – pradedant akademinės valdžios priemonėmis. Autentiškame mokslo lauke jūs galite nevaržomai įsitraukti į laisvas diskusijas ir atkakliai priešintis bet kuriam oponentui naudodamiesi mokslo ginklais, kadangi jūsų pozicija nepriklauso nuo jo, arba dėl to, kad kur nors jūsų pozicija gali būti kitokia. Intelektualinė istorija rodo, kad mokslas, kuris yra polemiškas, kur dažna tikrų (t.y. mokslinių) konfliktų, yra pažangesnis už tą, kur viešpatauja santarvė, grįsta lanksčiomis sąvokomis, miglotomis programomis, redakcinėmis paliaubomis ir suredaguotomis knygomis.[132]

Laukas yra juo moksliškesnis, juo labiau jis geba nukreipti nepripažįstamus motyvus, paversti juos mokslui deramu elgesiu. Laisvai struktūruotame lauke, kuriam būdingas menkas autonomiškumas, neįteisinti motyvai kuria neįteisintas, be to, moksliniu požiūriu bevertes strategijas. Autonomiškame lauke, koks šiuo metu yra matematikos laukas, priešingai – geriausias matematikas, norintis sutriuškinti savo oponentus, lauko jėgos yra verčiamas elgtis taip, kad tai padarytų pati matematika, antraip jis rizikuoja būti pašalintas iš lauko. Tatai suprasdami, mes turime stengtis sukurti mokslo miestą, kuriame labiausiai nepripažįstami ketinimai patys turėtų įgauti mokslinę išraišką. Ši vizija visai neutopiška, ir aš galėčiau pasiūlyti keletą labai konkrečių būdų ją įgyvendinti. Pavyzdžiui, ten, kur yra vienas nacionalinis vertintojas, galima suburti tarp-

[132] Bachelard'as veikale *The Philosophy of No* rašo: „Jeigu du žmonės iš tiesų nori susitarti, pirmiausia turi vienas kitam prieštarauti. Tiesa yra ginčų, o ne pritarimo duktė".

tautinę trijų užsienio specialistų grupę (suprantama, reikia kontroliuoti abipusių pažinčių ir sąjungų tarptautinių tinklų poveikį). Kai tyrimų centras arba žurnalas naudojasi monopoliu, galime stengtis sukurti jam konkurentą. Mokslinės cenzūros lygį galima pakelti įvairiais veiksmais, skirtais pagerinti ir sušiuolaikinti lavinimo lygį, minimalų specifinio išmanymo, [būtino] norint patekti į lauką, lygį ir pan.

Trumpai sakant, turime sukurti sąlygas, kad blogiausias, prasčiausias, vidutiniškiausias dalyvis būtų priverstas elgtis pagal tuo metu pripažįstamas moksliškumo normas. Pažangiausiuose mokslo laukuose esama tokios alchemijos, kuriai padedant *libido dominandi* jėga paverčiama *libido sciendi*. Tai paaiškina, dėl ko aš priešinuosi lengvam susitarimui, kuris, mano galva, yra pati blogiausia situacija. Jei jau nieko daugiau neišeina, tegul būna bent konfliktų.

Greta tyrimo ir teorijos skilimo jūs nurodėte keletą dualizmų ir antinomijų, trukdančių kurti ir plėtoti adekvatų mokslą apie visuomenę.[133] Kaip paaiškinti jų atsparumą?

Dualizmai iš tiesų yra patvarūs, ir aš kartais abejoju, ar juos galima panaikinti. Vienas svarbesniųjų tikros epistemologijos, t.y. socialinių sąlygų, kuriomis mokslinės schemos faktiškai funkcionuoja, pažinimu grįstos epistemologijos, uždavinių yra stoti į akistatą su šių dualizmų iškeltomis problemomis. Esama antinomijų (imkime, pavyzdžiui, individo ir visuomenės priešpriešą, arba individualizmo ir holizmo, arba totalitarizmo: tikrai nežinau, kas turi būti kitas polius), kurios neturi jokios reikšmės ir jau buvo tūkstančius kartų per mokslo istoriją sugriautos. Tačiau jas nesunkiai galima grąžinti į gyvenimą,

[133] „Dirbtinėms socialinių mokslų antinomijoms" Bourdieu (1988e) priskiria teorijos ir tyrimo arba metodologijos atotrūkį, priešpriešas tarp disciplinų bei autorių pasidalijimą į teorines sektas (marksistai, Weberio, Durkheimo sekėjai ir pan.), struktūros ir veiksmo (istorija), mikro ir makro, kiekybinių ir kokybinių metodų alternatyvas bei esminę objektyvizmo ir subjektyvizmo antinomiją.

ir – tai labai svarbu – jas gaivinantiesiems tai labai naudinga. Kitaip sakant, sugriauti šias antinomijas nepaprastai brangiai kainuoja, kadangi jos yra įrašytos į socialinę tikrovę. Taigi socialinių mokslų laukia Sizifo darbas: jie turi visąlaik laužyti, imtis iš naujo demonstruoti ir argumentuoti, suprantant, kad visas triūsas bet kada akimirksniu gali nueiti perniek, jėga sugrąžinus prie šių klaidingų antinomijų. Alainas kartą sakė, kad „pokalbis visuomet vyksta taikantis prie kvailiausio". Socialiniuose moksluose netgi kvailiausias gali visuomet pasitelkti sveiką protą ir juo pasiremti.

Esama žmonių, kurie nuo socialinių mokslų atsiradimo – Prancūzijoje nuo Durkheimo – ne kartą yra skelbę apie „subjekto sugrįžimą", socialinių mokslų negailestingai nukryžiuoto individo *prisikėlimą*. Kaskart jie sveikinami ir palydimi ovacijomis. Viena priežasčių, dėl kurių literatūros sociologija arba meno sociologija yra tokios atsilikusios, yra tai, kad šiose srityse labai daug įdedama į asmens tapatumą. Dėl to, kai pasirodo sociologas ir atlieka banalius mokslinius veiksmus, kai primena mums, kad socialumo esmę sudaro santykiai, o ne individai, jis susiduria su didžiulėmis kliūtimis. Kas akimirką jis gali būti nublokštas atgal į sveiko proto lygmenį. Vos mokslas kiek parita savo akmenį į kalną, žiūrėk, jau kas nors sako: „Kur girdėta? Šis ir anas neigia egzistuojant individus. Kaip siaubinga" (arba „Mozartas nepalyginamai geresnis už Franką Sinatrą"). Ir neprašauna. Jis laikomas esąs mąstytojas.

Iš tikro ginčas tarp „subjekto filosofijos" („subjekto filosofų", kaip septintajame dešimtmetyje tai vadino Paulas Ricoeuras ir kiti) tėra viena socialinių mokslų ir filosofijos kovos formų. Filosofijai visuomet atrodė sunku taikstytis su socialinių mokslų, kuriuos ji suvokia kaip grėsmę savo hegemonijai, egzistavimu ir sutikti su pamatiniais socialinio pasaulio mokslinio pažinimo principais – visų pirma „teise objektyvuoti", kurios reikalauja kiekvienas save gerbiantis sociologas ir istorikas. Suprantama, priešakinėje šios kovos linijoje yra filosofijos ir

filosofai, kuriuos galima būtų apytikriai apibūdinti kaip spiritualistus, idealistus, „personalistus" ir t.t. (tai buvo akivaizdu ir Durkheimo laikais, ir tebėra teisinga, nors ir labiau pridengtu pavidalu, Jono Pauliaus II ir „žmogaus teisių" laikais). Taigi „subjekto sugrįžimas", kuriuo taip džiaugėsi šiandieniniai kultūros žurnalai, vargu ar stebina tuos, kurie supranta šių dviejų „pasaulėžiūrų" periodiškos kaitos logiką. Kaip esame aiškinę tuo metu pasirodžiusiame straipsnyje (Bourdieu ir Passeron 1967), „filosofijos be subjekto" (kuri trumpai nusakoma kaip „žmogaus mirtis" ir kitokiomis formuluotėmis, mikliai nukaltomis siekiant apstulbinti *Esprit* skaitytojus) triumfas septintajame dešimtmetyje buvo ne kas kita kaip „prikelta" (tik elegantiškiau) „filosofija be subjekto", kurią įkūnijo egzistencialistų viešai pasmerkta Durkheimo sociologija, kurią neigdama įsitvirtino tuoj po karo iškilusi – ne tik Sartre'o *Būties ir niekio*, bet ir Arono *Une introduction à la philosophie de l'histoire* laikotarpio – karta. (Čia turiu omenyje Monnerot [1945] knygą, pavadintą *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (*Socialiniai faktai nėra daiktai*), dabar pamirštą netgi tų, įskaitant kai kuriuos „sociologus", kurie šiandien it papūgos tai kartoja, bet vaizduojasi pureną naują dirvą.) Aštuntajame ir devintajame dešimtmečiais į lauką įsiliejusių naujų dalyvių reakcija prieš tuos, kurie tada dėl politinės konjunktūros sudarytos itin palankios aplinkos dominavo lauke (ypač prieš Foucault) – kuriuos tūlas prieš sociologiją nusistatęs *eseistas* suplakė į viena, bauginančiu, jei ne paradoksaliu sociologizmo mostelėjimu prilipinęs jiems „la pensée 68" etiketę[134] – turėjo pastūmėti grįžti prie individo ir asmens, kultūros ir Vakarų, žmogaus teisių ir humanizmo gynimo.

[134] Tai Bourdieu užuomina apie Ferry ir Renault (1989) knygą *La pensée 68 (1968-ųjų mintis: šiuolaikinio antihumanizmo apybraiža)*, kurioje visiškai sukritikuojama „septintojo dešimtmečio intelektualų karta", laikoma „hiperbolišku" nihilistinių vokiečių filosofijos srovių persikūnijimu, prisidedanti prie „Europos ir vakarietiškų vertybių demonizavimo"; šiai kartai priklausęs Foucault laikytinas „prancūziškojo nyčizmo" atstovu, Derrida –

Šie akivaizdūs konfliktai, kurie taip masina žurnalistus ir *eseistus* bei mokslo lauko dalyvius, besistengiančius išgarsėti bloga reputacija, slepia tikrąsias priešpriešas, kurios pačios retai būna tiesiogiai susijusios su „žemiškais" konfliktais. Erdvė, kurioje socialiniai mokslininkai būva, nėra svarbesniųjų kultūros žurnalų ir laikraščių knygų apžvalgos skyrelyje svarstomų vadinamųjų „einamųjų, nesvarbu, politinių ar intelektualinių, klausimų" erdvė. Tai erdvė, sukurta Weberio, Durkheimo ir Mausso, Husserlio ir Wittgensteino, Bachelard'o ir Cassirerio, taip pat ir Goffmano, Eliaso arba Cicourelio – kurie visi prisidėjo ir padėjo sukurti problematiką, su kuria mokslininkai susiduria šiandien ir kuri turi mažai bendra su problemomis, keliamomis arba kylančiomis negalintiesiems atplėšti akių nuo aktualijų.

O ar tai nepasakytina apie daugumą dualizmų?

Dėl ko šie dualizmai tokie patvarūs? Didžia dalimi dėl to, kad jie paprastai padeda vienytis antagonistinėse lauko dalyse susitelkusioms jėgoms. Tam tikru atžvilgiu jie yra *logiška dualizmų suformuotų socialinių jėgų išraiška.* Jeigu taip ir yra, išeina, kad norint panaikinti dualizmą, nepakanka jį paneigti – tai naivi ir pavojinga intelektualistinė iliuzija. Grynoji epistemologija labai dažnai bejėgė ką nors padaryti, jeigu jos nelydi epistemologijos validumo sąlygų sociologinė kritika. Neįmanoma vien epistemologiniais argumentais nutildyti *Streit,* kuriuo žmonės gyvybiškai – ir realiai – suinteresuoti. (Iš tiesų aš manau, kad norint stabdyti socialinius mokslus, tereikia pakurstyti kelis kvailus *Streiten,* nelyginant numesti šunims kaulą.)

Bet tai ne viskas. Aš iš tiesų manau, kad šių dualizmų, šių, atrodytų, mokslinių antinomijų, kurių šaknys yra socialiniai antagonizmai, keiksnojimas reiškia, kad jie turi kitą socialinę

„prancūziškojo heidegerizmo" atstovu, Lacanas – „prancūziškojo froidizmo", o Bourdieu – „prancūziškojo marksizmo" šalininku.

atramą pedagogikoje. Kažkur esu rašęs, jog profesoriai, ko gero, labiausiai trukdo mokslinio pažinimo, bent jau socialinių mokslų pažangai. Iš patirties žinau (pats apie trisdešimt metų dėsčiau), jog profesoriams dėl mokymo tikslų labai reikia paprastų priešpriešų. Šie dualizmai yra labai parankūs: pirma dalis sutarimas (arba mikro), antra dalis konfliktas (arba makro), trečia dalis aš... Daugelis netikrų, seniai pamirštų prieštaravimų (pavyzdžiui, vidinė ar išorinė literatūros kūrinio analizė, kokybiniai ar kiekybiniai „metodologijos" būdai) egzistuoja tik dėl to, kad profesoriams reikia jų savo kurso programai ir egzaminų klausimams surikiuoti.

Sociologijos sociologija negali įveikti šių jėgų pati (teisingos idėjos neturi tikros jėgos), bet gali jas bent jau susilpninti. Ugdydama refleksyvumą, ji gali išmokyti žmones suprasti, kad jie ką nors sako arba mano, nes yra skatinami tam tikrų priežasčių. Tačiau jeigu jūs kuriate Mokslo miesto utopiją, kur sociologijos sociologija bus vienodai ir visuotinai paplitusi, tai reiškia, jog šis „karinis proto menas" bus prieinamas visiems, jūs galite suprasti, kad mokslinis gyvenimas gali būti visiškai kitoks. Su sąlyga, kad netaps visiškai iškreiptu profesorių žaidimu, kuris susideda iš sociologijos redukavimo į Tersito[135] įsivaizdavimą. (Matote, kad neįmanoma duoti praktinio patarimo tuo pat metu nedėstant su galimu šio patarimo naudojimu susijusių priešingų patarimų.)

O ar galima šį socialinio mokslo ypatingų keblumų pažinimą perteikti konkrečių veiklos formų arba organizacijos, turinčios tikslą sustiprinti mokslo autonomiją ir refleksyvumą, pavidalu?

Bendrų, kolektyviai įsisavintų ir kolektyviai naudojamų refleksyvumo įrankių egzistavimas būtų svarbi autonomijos

[135] Shakespeare'o pjesės „Troilas ir Kresida" veikėjas Tersitas yra karys, kurio pavydas ir apmaudas verčia negerbti savo vyresnybės ir laikytis naivaus finalistinio požiūrio į istoriją. Bourdieu (1988a: 3) svarstymus apie šią pažiūrą žr. *Homo academicus*.

prielaida (minimalios epistemologinės kultūros stygius paaiškina, dėl ko mokslininkų sukurtos teorijos apie jų veiklą dažnai būna mažiau įdomios už jų teorijos įgyvendinimą). Tačiau turėtume apsvarstyti ir finansavimo klausimą. Skirtumas tarp sociologijos ir kitų intelektinės veiklos sričių – ypač filosofijos – yra tas, kad ji brangiai kainuoja (o naudą duoda menką). Gana keblu, kai vienas siūlymas reikalauja kito siūlymo ir sunku pasakyti, ar to reikia tyrimui, ar tenkinami tyrėjų ar jų finansuotojų poreikiai. Reikėtų parengti racionalią programą, kaip tvarkyti santykius su teikiančiaisiais lėšas tyrimams, tebūnie tai vyriausybė, fondai ar privatūs rėmėjai. (Pavyzdžiui, remdamiesi ne tik epistemologine refleksija, bet ir politine intuicija galėtume suformuluoti principą, kad reikėtų pritarti sutartims arba dotacijoms tik jau atliktiems tyrimams ir problemoms, į kurias atsakymai jau apytikriai surasti. Tai padėtų apsaugoti savo autonomiją, garantuoti, kad nei brutaliai, nei slapta jums nebus įsakinėjama.)

Aš pridėčiau dar ir vieną principą: į savo tyrimo programos koncepciją jums reikia įtraukti tikrąsias jos įgyvendinimo sąlygas. Didžiulis klausimynas, stulbinančios hipotezės, puikus stebėjimo protokolas, nenurodžius jų įgyvendinimo sąlygų, yra tušti ir beprasmiai. Tačiau ši mokslinio realizmo forma nėra nei diegiama, nei savaime įsirėžusi į daugumos į socialinius mokslus ateinančių žmonių *habitus*. Man teko matyti šimtus tikrai puikių tyrimo siūlymų, kurie čia pat žlugo dėl to, kad į juos nebuvo integruotos jų *in abstracto* suprantamos socialinės sąlygos, įgalinančios programą. Trumpai tariant, reikia išmokti *nebūti socialinių jėgų žaisliuku savo sociologijos praktikoje.*

Jūs ginate refleksyvumą kaip priemonę, padedančią stiprinti mokslinę autonomiją. Bet esama ir kitų autonomijos arba heteronomijos priežasčių: tam tikros akademinio lauko pozicijos. Nereikia nė priminti Lysenko arba Cameloto atvejų, akivaizdu, jog ne visos pozicijos socialinių mokslų erdvėje naudojasi tokio pat

masto autonomija nuo išorės įtakų. Refleksyvumas gali būti pasiekiamas profesoriui iš Čikagos universiteto (ir *Collège de France* profesoriui), bet ar turi tokias pat galimybes bendruomenės koledžo dėstytojas arba valstybės apmokamas tyrėjas?

Suprantama, kad paties savaime refleksyvumo vargu ar pakanka autonomijai garantuoti. Suprantu, kur lenkiate, pateikdamas Čikagos profesoriaus pavyzdį: turite omenyje, jog kai kurios pozicijos garantuoja statutinę nepriklausomybę, leidžiančią jums pasiųsti „velniop" pasaulietinę valdžią, o kitos pozicijos jums tos prabangos negali suteikti. Aristotelis tai pasako priimtiniau: „Dorybei reikia tam tikros laisvės". Laisvės vertybė neatsiranda be socialinių laisvės sąlygų, ir daugeliui žmonių pasakyti „velniop" rėmėjams arba valstybei yra struktūriškai draudžiama (tai, beje, nereiškia, kad tie, kurie taip nepasako valdžiai arba verslui, niekuo nenusipelno, kadangi daug mokslininkų, turinčių visas būtinas socialines sąlygas, niekuomet to nedaro). Taigi nesant socialinių autonomijos sąlygų, nėra ir autonomijos; o šios sąlygos negali būti individualiai susikuriamos.

Galų gale būtina autonomijos sąlyga yra autonomiško mokslinio kapitalo egzistavimas. Kodėl? Kadangi mokslinis kapitalas susideda iš gynybos, aiškinimo, argumentavimo ir pan. priemonių, bet taip pat ir dėl to, kad *pripažįstamas mokslo autoritetas saugo jus nuo heteronomijos pagundos*. Yra socialinis dėsnis, tinkantis visiems mano tirtiems kultūros kūrybos laukams – menui, literatūrai, religijai, mokslui ir t.t.: heteronomiją įveda tie agentai, kurie pagal specifinius to lauko kriterijus yra tie, kuriems dominuojama.[136] Tipiškas pavyzdys yra Husonetas iš

[136] „Kam socialiniame pasaulyje, – klausia Bourdieu (1982a; 25–26), – svarbu, kad egzistuotų autonomiškas mokslas apie socialinį pasaulį? Bet kuriuo atveju ne tiems, kuriems labiausiai stinga mokslo: struktūriškai linkę siekti sąjungos su išorės galiomis, kad ir kokios jos būtų, dėl vidaus konkurencijos atsiradusių apribojimų ir kontrolės sustiprinimo arba siekdami atsirevanšuoti už juos, jie visuomet gali mokslinę kritiką lengvai

Flaubert'o *Jausmų ugdymo*. Nevykęs rašytojas Husonetas galiausiai ima vadovauti Kultūros reikalų komisijai ir savo poziciją vyriausybėje naudoja įgyti nepaprastą valdžią savo ankstesniems draugams. Jis labiausiai nesavarankiškas iš visų, pagal specifinius literatūros lauko kriterijus jam mažiausiai pasisekė, tad ir jis lengviausiai pasiduoda sirenų – valstybės, žymių visuomenės asmenybių, politinių partijų – vilionėms.

Keblumas, kurį patiria socialiniai mokslai, ryžtingai nutraukę ryšius su sveiku protu, kad įtvirtintų savo specifinį *nomos*, labai susijęs su faktu, jog visados esama žmonių, kurie mokslininiu požiūriu būdami tie, kuriems dominuojama, nevalingai atsiduria ikimokslinio aiškinimo pusėje, jiems gyvybiškai svarbu dekonstruoti tai, kas sukonstruota, klaidingai suprasti tai, kas suprasta, taigi stengtis sugrąžinti visus atgal prie starto linijos. Juos galima pastebėti šalia lauko, bet taip pat ir lauko viduje: esantieji šalia lauko darys kur kas mažesnę įtaką, o gal ir nedarys jokios tiems, kurie jiems padeda viduje.[137] Viena pagrindinių priežasčių, dėl kurios sociologijai taip sunku įgyti autonomiją, yra tai, kad spekuliuojantieji sveiku protu visuomet turi savo šansą lauke pagal ekonomistams gerai žinomą principą: nešvarūs pinigai pritraukia nešvarius pinigus.

Anot jūsų, specifiniai kliuviniai, su kuriais sociologija susiduria savo kelyje, ypač „sunkios pastangos tapti tokiu pat kaip kiti mokslu" (Bourdieu 1982a: 34) sietini su jos nepaprasta jautra

pakeisti politiniu pasmerkimu. Taip pat ne tiems, kuriems priklauso pasaulietinė arba dvasinė galia ir kurie tikrai autonomiškame socialiniame moksle pajėgia įžvelgti vien varžovą."

[137] *„Sociologijai būdinga išsyk dvi skirtingos logikos:* politikos lauko logika, kuriame idėjų stiprumas iš esmės priklauso nuo grupių, kurios jas laiko teisingomis, galios; ir mokslo lauko logika, kuri geriausiu atveju supranta ir pripažįsta tik ‚teisingos idėjos esminę galią', apie kurią kalbėjo Spinoza." Tad teiginiai, kurie nėra galimi mokslo požiūriu, bet tikėtini – etimologine žodžio prasme, – tokie, kuriems gali *pritarti* dauguma, sociologijoje gali paplisti ir netgi atlaikyti logikos kritiką bei empirinį paneigimą (Bourdieu 1989f).

socialiniams veiksniams, o ne su faktu, jog ji nagrinėja prasmingus veiksmus, „tekstus", reikalaujančius interpretavimo ir įsijautimo, o ne paaiškinimo, kaip teigia interpretacinės pakraipos atstovai (pvz., Geertz 1974, Rabinow ir Sullivan 1979).

Iš tiesų, aš manau, kad nepaisant visų mokslinių diskusijų apie humanitarinių mokslų ypatingumą, humanitariniai mokslai paklūsta toms pačioms visiems mokslams taikomoms taisyklėms. Reikia sukurti nuoseklias aiškinamąsias kintamųjų sistemas, sudėlioti teiginius į glaustus modelius, paaiškinančius daugybę empiriškai stebimų faktų, kuriems gali prieštarauti tik kiti, veiksmingesni modeliai, turintys paklusti toms pačioms loginio nuoseklumo, sistemiškumo ir empirinėms galimybės falsifikuoti sąlygoms.[138] Mane stebina mano bičiulių chemikų, gydytojų, neurobiologų veiklos panašumas į sociologo veiklą. Tipiška sociologo diena, jo eksperimentai, statistinė analizė, mokslo darbų skaitymas ir diskusijos su kolegomis man atrodo labai panaši į paprasto mokslininko dieną.

Daugelis sunkumų sociologijai kyla būtent dėl mūsų noro, kad ji būtų ne tokia kaip kiti mokslai. Mes ir pernelyg daug, ir pernelyg mažai tikimės iš sociologijos. Niekuomet netrūksta „sociologų", galinčių patenkinti didžiausius reikalavimus. Nepatikėtumėte, jeigu surašyčiau visas temas, kuriomis žurnalistai prašė manęs interviu: nuo branduolinio karo ir sijonų ilgio iki Rytų Europos evoliucijos, chuliganizmo, rasizmo ir AIDS. Žmonės sociologams priskiria pranašo, gebančio logiškai ir sistemiškai atsakyti į visus su socialiniu gyvenimu susijusius

[138] Bourdieu nori „paneigti sociologijos epistemologinį išimties statusą". Vis dėlto atmetęs diltėjiškąjį dualizmą, kuris atskiria interpretuojamąjį kultūros supratimą nuo priežastinio gamtos aiškinimo, jis neprilygina sociologijos gamtos mokslui apie visuomenę: „Klausimą, ar sociologija yra ar nėra mokslas ir ar yra toks pat mokslas kaip ir kiti, turime pakeisti klausimu apie tai, koks Mokslo miesto organizacijos ir veikimo pobūdis būtų palankiausias griežtai moksliškai kontroliuojamam tyrimui. Neįmanoma atsakyti į šį naują klausimą ‚viskas arba nieko' aspektu" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 103).

klausimus, vaidmenį. Ši funkcija yra neproporcinga ir nepagrįsta; bet kam ją skirti yra nenormalu.[139] Bet tuo pat metu žmonės atsisako sociologui duoti tai, ko jis turi teisę reikalauti, t.y. galimybę gauti tikslius ir patikrinamus atsakymus į klausimus, kuriuos jis gali moksliškai paaiškinti.

Sociologijos ypatingumas labai susijęs su socialiniu įvaizdžiu, kurį paprasti žmonės (dažnai ir mokslininkai) susidaro apie ją. Durkheimas mėgo sakyti, kad viena iš didžiausių kliūčių kurti mokslą apie visuomenę yra ta, kad kiekvienas tokiuose reikaluose mano turįs *science infuse*, įgimtų žinių apie socialinį pasaulį. Antai žurnalistai, kurie niekuomet nė nepamanytų galį svarstyti apie biologijos arba fizikos atradimus arba įsiterpti į filosofinį fiziko ir matematiko ginčą, dažnai nedvejodami išsamiai dėsto „socialines problemas" ir imasi vertinti mokslinę universiteto funkcionavimo arba intelektualų pasaulio analizę, neturėdami nė menkiausio supratimo apie šios analizės – pavyzdžiui, socialinių ir kognityvių struktūrų santykio klausimo – *laimėjimus*, kurie kaip ir kiekviename moksle yra išsirutulioję iš autonomiškos mokslinių tyrimų ir ginčų istorijos. (Prisimenu žurnalistą, kuris, pasirodžius mano knygai *La noblesse d'Etat*, visai atvirai paprašė manęs tris minutes pakalbėti *Grandes écoles* „naudai" per debatus su *Ecole nationale d'administration* prezidentu, kuris turėjo kalbėti „prieš" jas... Kaip būčiau galėjęs sutikti?) Svarbiausia, kad *sociologiją lengva vertinti pašaliečiui:* bet kuris technokratas arba politikas gali viešai

[139] Bourdieu gana pašaipiai žvelgia į tuos socialinių mokslų atstovus, kurie apsisiautę „oficialiai pripažintų pranašų" (Weber) mantijomis, pateikia „dirbtinai susistemintus savaiminės sociologijos atsakymus į egzistencinius klausimus, su kuriais labai dažnai susiduria kasdienė patirtis" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 42). Jis atskleidžia, kaip jie peržengia savo specifinės kompetencijos ribas ir dažnai tenkina savo, kaip intelektualų, interesus, sudarydami regimybę, jog tarnauja visuomenės arba „visų" labui (kuris dažnai pasirodo esąs tik einamosios valstybės agentų problemos). Apie epistemologinę „sociologijos polinkio į pranašystes" kritiką žr. *ibid.* 41–43.

pasisakyti spaudoje arba per televiziją apie problemą, kurios neišmano, nėmaž nerizikuodamas būti išjuoktas arba diskvalifikuotas.

Socialiniams mokslams sunku „iškilti" dėl to, kad iš jų nuolatos labai griežtai reikalaujama atsakyti į klausimus, kurie jaudina visus ir kartais susiję su „gyvybiškai svarbiais" dalykais (kaip pranašavimai, anot Weberio); jis ne visuomet turi visas autonomijos sąlygas ir priemones, be kurių neįmanoma atsispirti išorės reikalavimų spaudimui, o pati ši situacija yra ankstesnio reikalavimų dominavimo disciplinai padarinys.[140] Taip nutinka visų pirma dėl to, kad socialinių mokslų padėtis neleidžia slopinti, varžyti, griauti pasitikėjimo arba pašalinti tų, kurie siekia tiesioginės naudos, sutikdami kiek įmanoma mažesne kaina patenkinti visus reikalavimus, t.y. nedirbdami būtino – ir sunkaus – darbo, be kurio neįmanoma transformuoti bendrųjų „socialinių problemų" į sociologines problemas, spręstinas moksliškai.

Jūs iš tiesų nepaliaujamai ginate intelektualų lauko autonomiją.

Taip, esu tvirtai nusistatęs, atkaklus, absoliutus mokslo autonomijos gynėjas (gal kai kam tai atrodo nesuprantama, bet aš manau, kad mano sociologijos negalima įtarti susimokius su esama tvarka). Manau, jog *sociologija privalo apibrėžti savo socialinius poreikius ir funkcijas pati*. Dabar kai kurie sociologai

[140] *Questions de sociologie* Bourdieu (1980b: 8) išvardija dar keletą kitų kliūčių, su kuriomis susiduria socialiniai mokslai, įsiveldami į viešus ginčus: „Kovojant su kalbėtojų, politikų, eseistų ir žurnalistų diskursu, viskas veikia mokslinio diskurso nenaudai: jo sunkumai ir lėtumas, dėl kurių dažniausiausiai jis ‚atsiranda, kai šaukštai popiet', jo neišvengiamas sudėtingumas, lengvai priverčiantis nusiminti paprastumą mėgstančius ir į prietaringumą linkusius protus arba tiesiog tuos, kurie neturi būtino jam iššifruoti kultūrinio kapitalo, jo abstraktus neasmeniškumas, trukdantis susitapatinti, įvairiopą pasitenkinimą teikiančios projekcijos ir ypač jo atotrūkis nuo gautų idėjų ir pradinių įsitikinimų".

jaučia pareigą pateisinti savo, kaip sociologų, buvimą ir, norėdami ją atlikti, jaučiasi privalą tarnauti. Kam tarnauti arba dėl ko? Sociologija pirmiausia turi įtvirtinti savo autonomiją; ji visuomet turi būti itin jautri ir išdidi savo nepriklausomybės klausimo atžvilgiu.[141] Tik šitaip ji įgis tikslius instrumentus ir taps politiškai aktuali bei įtakinga. Bet kokia jos turima politinė jėga bus susijusi su jos tikrai moksliniu autoritetu, t.y. jos autonomija.[142]

Mokslo lauko autonomija gali sustiprėti tik per kolektyvią refleksiją ir veiksmus, kuriais siekiama palaikyti *institucinškas racionalios komunikacijos sąlygas* socialiniuose moksluose. Weberis (1978: 1148–1150) primena mums, kad didžiausia karybos meno pažangą lėmė ne technologijos išradimai, bet kariaujančiųjų socialinės organizacijos naujovės, tokios kaip Makedonijos falanga. Panašiai ir socialiniai mokslininkai, stengdamiesi sukurti ir sustiprinti visus institucinius mechanizmus, galinčius užkirsti kelią skirtingų nacionalinių tradicijų izoliacinėms ar netgi imperialistinėms – visų formų mokslinės netolerancijos – tendencijoms ir padėti kurti atviresnes idėjų komunikacijos ir konfrontacijos formas, gali veiksmingiausiai prisidėti prie savo mokslų pažangos.[143]

[141] „Socialiniai mokslai gali kurti save tik atmesdami socialinį reikalavimą būti įteisinimo arba manipuliavimo įrankiu. Sociologas neturi kitokio įgaliojimo, kitokios misijos kaip ta, kurią jis arba ji prisiskiria remdamasis savo tyrimo logika" (Bourdieu 1982a: 27–28).

[142] Anot Bourdieu, nesą jokio prieštaravimo tarp autonomijos ir įsipareigojimo. Iš tiesų „nestabili šių dviejų aspektų, politinio ir mokslinio, kombinacija", jo nuomone, yra tai, kas nusako specifiką, ypatybes, būdingas šiuolaikiniam intelektualui, kaip „dvimatei, paradoksiškai būtybei", istoriškai atsidavusiai „visuotinybei" (Bourdieu 1989 d).

[143] Tam, ką jis vadina „tikruoju moksliniu internacionalizmu", yra skirtos trys pastarojo meto Bourdieu akcijos: pirmiausia *Liber: The European Review of Books* sukūrimas; antra, *Collège de France* 1991 m. vasario mėnesį surengta konferencija *Tarptautinis idėjų plitimas*, kurios tikslas buvo suorganizuoti visą Europą apimančią tyrimo programą, skirtą tarptautiniams intelektualiniams mainams; trečia, jo, kaip kartu su Jamesu Colemanu pirmininkaujančio, dalyvavimas Russell Sage konferencijoje *Socialinė teorija*

Nors, *pace* Habermaso, jokių viršistorinių komunikacijos universalijų nėra, vis dėlto egzistuoja komunikacijos socialinės organizacijos formos, galinčios paveikti universalijų atsiradimą. Pasikliauti moraliniais raginimais panaikinti „sistemingai iškraipomą" komunikaciją iš sociologijos neužtenka. Tik realistiška mokslinio proto politika gali padėti pertvarkyti komunikacijos struktūras, padėdama pakeisti ir šių sričių, kur mokslas yra kuriamas, veikimo būdus, ir šiose srityse rungtyniaujančių agentų dispozicijas, taigi ir labiausiai prie jų formavimo prisidedančią instituciją – universitetą.

Jūsų mokslo lauko vizijoje galima įžvelgti mokslo istorijos filosofiją, teigiančią, jog būtina įveikti dar vieną nuo Kanto ir Hegelio mums žinomą svarbią antinomiją, kuri sudaro pačią vokiškojo *Methodenstreit* esmę ir kurią daugeliu atžvilgių įkūnija ginčas tarp Habermaso ir „postmodernizmo" šalininkų: ginčas tarp istoricizmo ir racionalizmo.

Esu įsitikinęs, kad mokslas yra visiškai istoriškas, tačiau dėl to jis nėra tapatus istorijai arba į ją redukuojamas. Proto genezei ir pažangai istorijoje reikia istorinių sąlygų.[144] Kai sakau, kad atviras konfliktas (netgi ne visiškai mokslinis) yra priimtinesnis už tariamą akademinę santarvę, „negalutinį sutarimą", kaip pasakytų Goffmanas, tai sakau vardan istorijos filosofijos, pagal kurią galima Proto politika. Nemanau, kad protas slypi sąmonės arba kalbos sandaroje. Jo esama tam tikruose istorinių sąlygų tipuose, tam tikrose dialogo ir neprievartinio bendravimo socialinėse struktūrose. Būtent istorijoje slypi tai, ką kartu su Eliasu galėtume pavadinti *mokslinės civilizacijos procesu*,

---

kintančioje visuomenėje, vykusioje 1989 m. gegužės mėnesį Čikagoje (žr. Bourdieu 1989f, 1990j, Bourdieu ir Coleman 1991).

[144] Bourdieu nuomone, mokslo laukas esąs ir toks pat kaip visi kiti laukai, ir ypatinga kovų erdvė, kadangi geba duoti rezultatų (teisingą žinojimą), peržengiančių istorines jų sukūrimo sąlygas. Šis „mokslinio proto istorijos ypatumas" yra aptariamas Bourdieu 1991f ir gali išryškėti, gretinant su „teisės lauko" funkcionavimu (Bourdieu 1987g).

kurio istorinės sąlygos yra duotos kartu su santykinai autonomiškais laukais, kur nenumatomi jokie veiksmai, kur veikia imanentiški dėsningumai, numanomi principai ir aiškios patekimo bei pašalinimo taisyklės. Mokslinis protas atsiskleidžia ne per etines praktinio proto normas arba mokslinės metodologijos technines taisykles, bet per, atrodytų, anarchiškus socialinius rungtyniavimo tarp strategijų, apginkluotų veiklos ir mąstymo priemonėmis, mechanizmus, gebančius reguliuoti savo naudojimą, ir per patvarias dispozicijas, kurias sukuria ir suponuoja šio lauko funkcionavimas.[145]

Mokslo atradimai nepadaromi pavieniui. Kaip nebūnama menininku po vieną, o tik dalyvaujant meno lauke, taip pat galime pasakyti, kad būtent dėl mokslo lauko ir jo veikimo įmanomas mokslinis protas. Nepaisant Habermaso, pats protas turi istoriją: jis nėra Dievo duotas, įrašytas į mūsų mąstymą ir kalbą. *Habitus* (mokslinis arba kitoks) yra transcententalus, bet *istoriškai transcententalus*, susijęs su lauko struktūra ir istorija.

Kitaip sakant, jeigu esama intelektualo laisvės, ji nėra individo dekartiškojo *cogito* laisvė, bet istoriškai konkečiai konstruojant diskusijos ir kritikos erdvę kolektyviai iškovota laisvė.[146]

Tai labai retai pripažįsta intelektualai, kurie paprastai linkę mąstyti vienaskaitos forma ir tikisi, kad išmintis padės kiekvienam išsilaisvinti. Intelektualai pernelyg dažnai pamiršta apie intelektualinės laisvės politiką. Iš to, ką sakiau, galima aiš-

[145] Nesutikdamas su visomis transcendentalizmo formomis, Bourdieu siūlo proto ir istorijos antinomiją spręsti radikaliai istorizuojant Kanto ir Hegelio problematiką: „Mes turime pripažinti, jog protas realizuojasi istorijoje tik tiek, kiek jis yra įsirėžęs į objektyvius reguliuojamos konkurencijos mechanizmus, gebančius priversti monopolistines pretenzijas paversti nenatūraliu indėliu į visuotinybę" (Bourdieu 1991f).

[146] Savo „kolektyvaus intelektualo" sąvoka Bourdieu (1989d) siekia sujungti ir peržengti du pokario laikotarpiu pagrindinius politinius intelektualinės veiklos modelius – „tikro intelektualo" (kurį įkūnija Sartre'as) ir Foucault įkūnijamo „specifinio intelektualo".

kiai suprasti, jog išvaduojantis mokslas galimas tik tokiu atveju, jeigu egzistuoja socialinės ir politinės jo įmanomybės sąlygos. Pavyzdžiui, tam reikia, kad neliktų dominavimo, kuris iškraipo mokslinę konkurenciją, neleisdamas įsitraukti į žaidimą to norintiems žmonėms – atmesdamas vertus dėmesio prašymus priimti arba apkarpydamas tyrimams skiriamas lėšas (tai brutalesnė cenzūros forma, bet turime nepamiršti, jog kasdieniame gyvenime ja naudojamasi). Esama ir švelnesnių formulių, tokių kaip cenzūra, apeliuojant į akademinį padorumą (*bienséance*): pagal pozityvistinius laiko kanonus daug idėjų turintį žmogų privertę skirti nemažą savo laiko dalį iki galo įrodyti kiekvieną iš savo teiginių, kuriuos patikrinti galėtų kiti, jūs galite neleisti jam sukurti labai daug naujų idėjų. Kaip rašiau *Homo Academicus*, akademinė galia iš esmės realizuojama kontroliuojant laiką.[147]

Universalus subjektas yra istorijos laimėjimas, kuris niekada nėra galutinis. Istorinės kovos istorinėse jėgų erdvėse mus pamažu artina prie šiek tiek didesnio universalumo (Bourdieu ir Schwibs 1985). Jeigu įsitraukiame į kovą dėl proto ir įtraukiame protą į istoriją – įgyvendiname „Proto *Realpolitik*" (Bourdieu 1987k) – galime iškelti protą, pavyzdžiui, įsikišdami į universiteto sistemos reformą arba gindami galimybę leisti siauram skaitytojų ratui skirtas knygas, dalyvaudami demonstracijose prieš dėstytojų pašalinimą dėl politinių sumetimų arba kovodami su pseudomoksline argumentacija svarstant rasizmo klausimus ir t.t.[148]

Bet ar daugelio sociologijos keistybių ir negalių viena iš priežasčių nėra susijusi su faktu, jog ši dažnai nukreipia ne ten savo gebėjimą laikyti objektu visokią žmonių veiklą, taip pat ir tokias į universalumą pretenduojančias veiklos rūšis, kaip mokslas,

[147] Žr. *Time and Power* (*Laikas ir galia*), Bourdieu 1988a: 90–105.

[148] Diskusiją apie Bourdieu politiką, visų pirma apie jo akademinę politiką, žr. I dalies 7 sk.

filosofija, teisė, menas ir t.t. – trumpai sakant, su tuo, jog ji ne visuomet atitinka savo pačios pretenzijas būti „meta"?

Viskas priklauso nuo to, ką turite mintyje, sakydamas „meta". Būti „meta" reiškia būti viršum, ir labai dažnai mokslinėse kovose žmonės stengiasi būti „meta", suprasdami tai kaip buvimą virš kitų. Manau, kad tai iliustruoja labai paprastas etnologo W. N. Kelloggo eksperimentas. Kelloggas padėjo bananą taip, kad grupė kambaryje uždarytų beždžionių jo nepasiektų; beždžionės iškart jį pastebėjo ir ėmė šokinėti mėgindamos jį pasiekti. Galop iš jų sumaniausia ir stipriausia beždžionė Sultonas nustūmė kitą beždžionę po bananu, mikliai užšoko jai ant pečių, čiupo vaisių ir suėdė. Toliau visos beždžionės sustojo ratu po bananu ir, pakėlusios vieną koją, laukė progos užsikarti vienos kitoms ant kupros. Pamąstykite apie tai ir suprasite, jog šis pavyzdys tinka daugeliui mokslinių diskusijų. Labai dažnai šie ginčai yra visiškai negyvi, nes žmonės siekia ne suprasti, bet paimti viršų. Vienas iš pasąmoninių motyvų, renkantis sociologo profesiją, yra tai, kad šioji leidžia būti „meta". Mano nuomone, sociologija turi būti „meta", bet visuomet *savo pačios atžvilgiu*. Naudodamasi savo įrankiais, ji turi stengtis išsiaiškinti, kas ji yra ir ką daro, kad geriau suprastų savo vietą, ir privalo atsisakyti ginčytinos „meta" vartosenos, reikalingos tik tam, kad būtų galima objektyvuoti kitus.

Čia norėtųsi paprieštarauti, kad šis refleksyvus atsigręžimas susijęs su rimtu pavojumi tapti savitiksliu. Ar ši intelektualų pasaulio refleksija yra savarankiškas uždavinys, ar būdas sukurti tikslesnį ir griežtesnį socialinį mokslą, galintį dėl to, kad yra tikslesnis ir griežtesnis, sukelti svaresnių politinių padarinių?

Tokios analizės padariniai yra dvejopi: vieni moksliniai, kiti politiniai, savo ruožtu moksliniai padariniai sukelia politinius. Kalbėdamas apie individualius agentus jau sakiau, jog pasąmonė veikia išvien su determinizmu, panašiai tvirtinčiau, kad kolektyvi intelektualų pasąmonė yra specifinė intelektualų bend-

rininkavimo su dominuojančiomis socialinėmis bei politinėmis jėgomis forma. Esu įsitikinęs, jog būtent tai, kad intelektualai nemato intelektualų lauką, taigi ir jų veiklą valdančių socialinių jėgų, paaiškina, kaip bendrai, paprastai sudarius radikalumo regimybę, inteligentija prisideda prie dominuojančių jėgų išlikimo. Suprantu, kad toks tiesmukas teiginys trikdo, kadangi neatitinka pačių intelektualų susikurto įvaizdžio: jiems maga vaizduotis vaduotojais, pažanguoliais (ar bent jau neutraliais, neangažuotais, ypač JAV). Jie iš tiesų dažnai dėl struktūrinių priežasčių, dėl savo – tų, kuriems dominuojama tarp dominuojančiųjų, – pozicijos palaiko tuos, kuriems dominuojama.[149] Bet jie tai daro ne taip dažnai, kaip galėtų, ir daug rečiau negu yra linkę manyti.

Ar tai ir yra ta priežastis, dėl kurios jūs atmetate pavadinimą „kritinė sociologija"? Jūs visuomet apgalvotai laikėtės nuošaliai nuo visko, kas telpa po „radikalios" sociologijos arba „kritinės" teorijos antrašte.

[149] Anot Bourdieu, intelektualai (arba bendriau, kuriantieji simbolius: menininkai, rašytojai, mokslininkai, profesoriai, žurnalistai ir t.t.) sudaro „dominuojančios klasės frakciją, kuriai dominuojama", arba, kaip jis vėliau suformulavo, – yra nustelbtajame galios lauko poliuje (Bourdieu 1984a: 260–267, 286–295, 315–317; Bourdieu 1989a: 373–385 ir 482–486; Bourdieu 1989d). Jie „dominuoja kaip turintieji galią ir privilegijas, suteiktas jiems dėl to, kad jie turi kultūrinį kapitalą ir netgi (bent jau kai kuriems iš jų) dėl to, kad jų turimo kultūrinio kapitalo pakanka įgyti galią kultūriniam kapitalui". Tačiau, turint omenyje tuos, kuriems priklauso „politinė ir ekonominė galia, jie yra tie, kuriems dominuojama". Jų prieštaringa padėtis, kaip tų, kuriems dominuojama tarp dominuojančiųjų, arba, lyginant su politikos lauku, kaip kairiojo dešiniųjų sparno, paaiškina jų požiūrių dviprasmiškumą, kadangi „sąjungos, remiantis atitinkama pozicija (dominuojantysis, kuriam dominuojama = tas, kuriam dominuojama) visuomet esti neapibrėžtos ir trapesnės už sąjungas, grįstas pozicijų tapatumu, taigi ir tapačiomis sąlygomis bei *habitus*" (Bourdieu 1987a: 172–174). Dominuojančiojo, kuriam dominuojama, galios lauke specifinio prieštaravimo pavyzdys yra vyskupai: jie turi pasaulietišką galią bažnyčios lauke, tačiau neturi nei pasaulietinės valdžios, nei religinės valdžios (Bourdieu ir de Saint Martin 1982).

Jūs teisus. Netgi pasakyčiau, kad viena iš pirmųjų mano, kaip jauno sociologo, reakcijų buvo lygintis su tam tikru Frankfurto mokyklos įvaizdžiu.[150] Manau, kad kolektyvių politinės ir etinės subordinacijos mechanizmų neišmanymas ir nepaisymas bei intelektualo laisvės pervertinimas labai dažnai vertė tikrai pažangius intelektualus (tokius, kaip Sartre'as), nepaisant didžiulių pastangų išvengti intelektualinio determinizmo pančių, toliau bendrininkauti su jėgomis, su kuriomis, jų manymu, jie kovojo. Mat šis pervertinimas skatino juos imtis nerealių, naivių, jei norite, „paauglišku" kovos formų.

Iš dalies keblumas čia yra tas, kad, ginant tokią kaip mano poziciją, kyla pavojus nuvilti paauglius (šią sąvoką suprantant sociologine prasme, t.y. pirmiausia jaunuosius mokslininkus ir aukštųjų mokyklų studentus). Visi intelektualai svajoja „vesti iš kelio jaunuomenę"... Dėl to nesmagu sakyti paaugliams, jog jų ketinimai griauti yra dažnai nebrandūs, t.y. utopiški ir netikroviški. Daugybė griaunamųjų strategijų iš tikrųjų yra strategijos, kaip viena pakeisti kitu. Vienas iš mano darbo apie intelektualus tikslų yra atskleisti, jog visų šių piktnaudžiavimų, viso šio dvigubo kalbėjimo ir *doubles jeux* principas yra neištikimybė savo santykiui su savo priklausymu intelektualų laukui.

Intelektualai nepaprastai sumaniai moka maskuoti savo specifinius interesus. Pavyzdžiui, po 68-ųjų įvykių prancūzų intelektualų aplinkoje būta tam tikro *topos*, pasireikšdavusio klausimu: „Bet iš kur jūs kalbate? Iš kurios vietos aš kalbu?" Šis dirbtinis, narciziškas prisipažinimas, šiek tiek įkvėptas psichoanalizės, buvo tarsi širma froidiškąja šio žodžio prasme, ir neleido autentiškai išaiškinti, t.y. atrasti *socialinės* kalbančiojo vietos:

[150] „Su Frankfurto mokykla mane visuomet siejo šiek tiek dviprasmis ryšys: nors mūsų panašumai nekelia abejonių, mane šiek tiek erzina tos visuotinės kritikos aristokratizmas, kuri išlaikė visus didžiosios teorijos ypatumus, be abejo, rūpindamasi, kaip nesusitepti rankų empirinių tyrimų virtuvėje" (Bourdieu 1987a: 30). Gartmanas (1991) pateikia kritišką Bourdieu ir Frankfurto mokyklos kultūros teorijos palyginimą.

šiuo atveju pozicijos universiteto hierarchijoje. Neatsitiktinai, kalbėdamas apie intelektualų ir meno pasaulį, aš pirmiausia išplėtojau lauko sampratą.[151] Aš sąmoningai konstravau šią sąvoką, kad sunaikinčiau intelektualų narciziškumą ir tą nepaprastai ydingą žongliravimą objektyvacija *(escamotage)*, kai objektyvacija tampa arba individuali, o tada psichoanalizė pasidaro paranki, arba tokia apibendrinta, kad individas tampa tokios didelės kategorijos atstovu, jog jo arba jos atsakomybė visiškai išnyksta. Viešas prisipažinimas: „Aš esu buržuazinis intelektualas, pasibjaurėtinas persimetėlis", kaip mėgdavo daryti Sartre'as, nesukelia jokių padarinių. Tačiau pasakyti: „Esu dėstytojas iš Grenoblio ir kalbuosi su Paryžiaus profesoriumi" reiškia versti pateikti klausimą, ar tai nėra mano lūpomis kalbantis santykis tarp šių dviejų pozicijų.

Jeigu teisingai jus suprantu, mokslas vis dar yra geriausias įrankis, padedantis kritikuoti dominavimą. Jūs visiškai sutinkate su modernistiniu *Aufklärung* projektu (ir griežtai nesutariate su postmodernistais), teigdamas, kad sociologija, jeigu ji yra mokslinė, iš prigimties yra politiniu požiūriu pažangi.[152] Bet ar ne paradoksas, jog jūs, viena vertus, išplečiate laisvės erdvės galimybę, galimybę nubusti savimonei, kurios dėka įmanu racionaliai suvokti istorines galimybes, kurias lig tol buvo pašalinęs simbolinis dominavimas ir iš *doxa* lygmens socialinio pasaulio sampratos išplaukiantis klaidingas supratimas, ir antra vertus, tuo pat metu stengiatės iš esmės išsklaidyti iliuzijas, be kurių šis socialinis pasaulis, kuriame mums reikia toliau kovoti, pasidaro beveik

[151] Pirmiausia sąvoką bandyta apibrėžti Bourdieu 1971a, 1971b, 1971d.

[152] Baigdamas savo įžanginę paskaitą *Collège de France*, Bourdieu (1982a: 56) pabrėžia, kad mokslas apie institucijas ir įsitikinimus, kuriais grindžiamas jų funkcionavimas, „kaip prielaidą turi tikėjimą mokslu". Sociologas negalėtų „tikėti galimybe ir būtinumu suvisuotinti sociologijos suteikiamą laisvę nuo institucijos, jeigu netikėtų išlaisvinančiomis vertybėmis to, kas, be abejo, iš visų simbolinių galių yra mažiausiai neteisėta, t.y. mokslo vertybėmis".

nebepakenčiamas? Tarp šio noro suteikti priemones, padėsiančias didinti sąmoningumą ir laisvę, ir pakrikimo, kuriuo gresia pernelyg skausmingas socialinio determinuotumo suvokimas, yra stipri įtampa, galbūt net prieštaravimas.

Kaip matyti iš *Homo Academicus*, aš naudojuosi refleksijos instrumentais, stengdamasis kontroliuoti šališkumus, atsiradusius dėl nerefleksyvumo, ir geriau pažinti mechanizmus, galinčius pakeisti refleksiją. *Refleksija yra priemonė, padedanti sukurti daugiau mokslo, o ne mažiau.* Jos paskirtis ne slopinti mokslines ambicijas, bet padaryti jas realesnes. Padėdama mokslo pažangai, taigi ir geriau pažinti socialinį pasaulį, *refleksija padaro įmanomą atsakingesnę politiką* ir akademijos viduje, ir šalia jos. Bachelard'as rašė, kad „mokslas yra tik apie tai, kas paslėpta". Šis atskleidimo efektas sukelia nenumatytą kritiką, kuri bus tuo griežtesnė, juo mokslas bus galingesnis, taigi ir pajėgesnis atskleisti mechanizmus, kurių veiksmingumas iš dalies priklauso nuo to, kad jie klaidingai atpažįstami ir dėl to siekia simbolinės prievartos pagrindus.[153]

Taigi refleksyvumas jokiu būdu nėra „meno dėl meno" forma. Refleksyvioji sociologija gali padėti išvaduoti intelektualus iš jų iliuzijų – pirmiausia nuo iliuzijos, jog jie jokių iliuzijų, ypač apie save pačius, neturi – ir gali mažų mažiausiai pasunkinti jiems pasyviai ir nesąmoningai prisidėti prie simbolinio dominavimo.

Dabar jūs man priminėte Durkheimo aforizmą (1921: 267), kuris sako, kad sociologija „išplečia mūsų veiksmų diapazoną vien dėl to, kad išplečia mūsų mokslo sritį". Bet turiu grįžti prie savo klausimo: ar iliuzijų išklaidymas, kuris yra refleksijos padarinys, taip pat susijęs su rizika pasmerkti mus šiam „pasyviai konser-

[153] „Jeigu ‚yra tik mokslas apie tai, kas paslėpta', aišku, kodėl sociologija jungiasi su istorinėmis jėgomis, kurios kiekvienoje epochoje privalo atskleisti tiesą apie galios santykius, kad ir versdamos juos dar labiau užsimaskuoti" (Bourdieu ir Passeron 1979; xxi).

vatyviam požiūriui", nuo kurio gynėsi pats *Année sociologique* pradininkas? [154]

Atsakysiu į šį klausimą taip: jeigu rizikuojama tik išsklaidyti iliuzijas ir pakenkti paaugliškam maištui, kuris dažniausiai nesitęsia ilgiau negu intelektualinė paauglystė, tuomet praradimas nėra labai didelis.

Tai, kad esate nusistatęs prieš pranašystes[155]**, ko gero, yra viena iš ypatybių, skirianti jus nuo Foucault.**

Foucault teorija iš tiesų tam tikru aspektu (žinoma, esama ir kitų, ne tik šis) yra teorijos pavidalą įgijęs maištas paauglio, nesutariančio su savo šeima ir institucijomis, kurios pakeičia šeimos pedagogiką ir primeta „discipliną" (mokykla, klinika, prieglauda, ligoninė ir pan.), t.y. labai išoriškas socialinio suvaržymo formas. Paaugliški maištai dažnai reiškia simbolinį neigimą, utopiškas reakcijas į apskritai socialinę kontrolę, leidžiantys iki galo neanalizuoti specifinių istorinių formų, ir ypač *nevienodų* formų, kurias įgauna apribojimai, taikomi agentams iš skirtingos aplinkos, taip pat ir socialinio apribojimo formų, daug subtilesnių už tas, kurios pasireiškia per fizinį muštrą *(dressage)*.[156]

Suprantama, nėra malonu nuvilti paauglius, pirmiausia dėl to, kad jų maištavimuose esama tikrai nuoširdžių, tikrų ir gilių dalykų: polinkis priešintis įsigalėjusiai tvarkai, klusnių suaugusiųjų nuolankumui, akademinei veidmainystei ir daugeliui kitų dalykų, kuriuos jie labai gerai suvokia, kadangi nėra

[154] Durkheimo citatos (1921: 267) pradžia: „Sociologija jokiu būdu neprimeta žmogui pasyviai konservatyvaus požiūrio. Priešingai".

[155] „Jeigu, kaip sako Bachelard'as, ‚kiekvienas chemikas turi įveikti jo viduje esantį alchemiką', tai kiekvienas sociologas privalo įveikti jame esantį socialinį pranašą, kurį įkūnyti iš jo reikalauja visuomenė" (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973: 42).

[156] Bourdieu kalba apie Foucault (1977a) kūno muštravimo analizę knygoje *Disciplinuoti ir bausti*.

praradę iliuzijų, netapę cinikais, „nepakeitę nuomonės", kaip yra padarę dauguma mano kartos žmonių, bent jau Prancūzijoje. Ko gero, būti geru sociologu įmanoma tik derinant tam tikrus nuo jaunystės neatsiejamus polinkius, tokius kaip noras laužyti, priešintis, socialinė „nekaltybė", su kitomis, būdingesnėmis vyresniam amžiui savybėmis, kaip antai realizmas ir gebėjimas susidurti su šiurkščia ir nuviliančia socialinio pasaulio tikrove.

Aš manau, kad sociologija iš tiesų išsklaido iliuzijas, tačiau tai, mano galva, žymi artėjimą prie mokslinio ir politinio realizmo, kuris yra visiška naivaus utopizmo antitezė. Mokslinis žinojimas leidžia mums nustatyti, kur realiai galima atsakingai veikti; jis leidžia mums išvengti kovos ten, kur nėra laisvės, kur išsisukinėjama nuo tikros atsakomybės – tuo dažnai teisinamas nesąžiningumas.[157] Tiesa, kad kartais sociologija, matyt, pirmiausia tokia, kaip mano, gali paskatinti sociologizmą kaip klusnumą „nepermaldaujamiems visuomenės dėsniams" (net jeigu jos tikslas visai priešingas), vis dėlto aš manau, kad Marxo alternatyva tarp utopizmo ir sociologizmo šiek tiek klaidina: tarp sociologistinės rezignacijos ir utopinio voliuntarizmo galėtų būti, kaip aš vadinu, racionalusis utopizmas, t.y. racionalus ir politiškai sąmoningas tikro socialinių dėsnių ir ypač jų galiojimo *istorinių* sąlygų žinojimo nustatytų

[157] „Priešingai negu tie, kurie norėtų įžvelgti socialiniuose dėsniuose, paverstuose likimu, fatalistiškos arba ciniškos kapituliacijos pateisinimą, turime prisiminti, kad mokslinis aiškinimas, suteikiantis mums būdų suprasti, netgi atleisti, taip pat gali leisti mums transformuoti. Geresnis intelektualų pasaulį valdančių mechanizmų pažinimas neturėtų (taip dviprasmiškai kalbu tyčia) ‚nukelti nuo individo sunkią moralinę atsakomybės naštą', kaip baiminasi Jacques'as Bouveresse'as. Priešingai, tai turėtų išmokyti jį susieti savo pareigas su realiomis laisvėmis ir ryžtingai atmesti bailumą ir išglebimą, įveikti savo ir kitų oportunistišką abejingumą arba konformizmą, kuris suteikia socialiniam pasauliui tai, ko jis reikalauja, daro visas nedideles nuolankaus nusiraminimo ir klusnaus bendrininkavimo nuolaidas" (Bourdieu 1988a: 4–5).

laisvės ribų naudojimas.[158] Socialinių mokslų politinis uždavinys yra priešintis ir neatsakingam voliuntarizmui, ir fatalistiniam scientizmui, padėti apibrėžti racionalųjį utopizmą, remiantis žinojimu, tikimybės galimybę paversti tikrumu. Toks sociologinis, t.y. realistiškas, utopizmas yra labai nebūdingas intelektualams. Pirmiausia dėl to, kad atrodo smulkiaburžuaziškai, jis negali atrodyti pakankamai radikalus. Kraštutinumai visuomet esti ekstravagantiškesni, o intelektualams estetiškoji politinio elgesio plotmė itin svarbi.

Šis argumentas taip pat yra būdas atsisakyti intelektualams labai brangaus politikos įvaizdžio, t.y. racionalaus *zoon politicon*, kuris kuria save naudodamasis laisva valia ir politiškai save deklaruodamas, idėjos.

Sakyčiau kiek kitaip. Aš veikiau įrodinėju, kad pats šis įvaizdis yra dalis istorinio projekto. Tie, kurie laikosi šios pozicijos, turėtų suprasti, jog yra istoriniai įpėdiniai ilgos dinastijos vyrų ir moterų, patekusių į tokias istorines sąlygas, kuriomis galėjo padėti laisvei šiek tiek pažengti į priekį (Bourdieu 1989d). Jie pirmiausia turi suprasti, kad norint tęsti šį projektą, turi būti filosofijos katedros arba sociologijos fakultetai (kurie reiškia specifines susvetimėjimo formas), kad filosofija arba socialiniai mokslai, kaip oficialios valstybės sankcionuotos disciplinos, turėjo būti sugalvotos ir t.t. Kad egzistencija

[158] „Socialinis dėsnis yra istorijos dėsnis, kuris yra tol, kol jam leidžiama veikti, t.y. kol tie, kuriems jis naudingas (kartais jiems to nežinant), užima poziciją, įamžinančią jo veikimo sąlygas... Galima teigti, kad dėsniai yra amžini, kaip teigia konservatyvieji sociologai apie vadinamąją galios tendenciją koncentruotis. Tikrovėje mokslas privalo suprasti, kad jis nedaro nieko daugiau, kaip tik tendencingų dėsnių forma fiksuoja logiką, būdingą *tam tikram žaidimui tam tikru laiko momentu* ir funkcionuojančią dominuojančiųjų žaidime ir turinčių priemonių faktiškai ir įstatytimiškai nustatyti žaidimo taisykles, naudai. Vos tik dėsnis yra suformuluojamas, jis gali tapti kovų laimėjimu. Tendencingų dėsnių atskleidimas yra sąlyga, lemianti sėkmę veiksmų, turinčių tikslą įrodyti jų neteisingumą" (Bourdieu 1980b: 45–46).

pavirstų veiksmingu mitu intelektualui, kuris jaučiasi esąs priverstas kalbėti apie apartheidą Pietų Afrikoje, represijas Centrinėje Amerikoje ir Rumunijoje arba lyčių nelygybę savo šalyje, reikėjo Paryžiaus Komunos, Dreyfuso bylos, reikėjo Zola ir daugelio kitų.[159] Niekados negalima pamiršti, kad kultūros laisvės institucijos yra socialiniai iškovojimai, nemažesni kaip socialinis draudimas arba minimalus darbo užmokestis (Bourdieu ir Schwibs 1985).

Ar galima būtų sakyti, kad jūsų analizės metodas ir jūsų sociologija yra ir teorija apie socialinį pasaulį, ir etika? Ar galima iš jūsų sociologijos išvesti tam tikrą asmens elgesio idealą?

Man magėtų atsakyti ir taip, ir ne. Jeigu tvirtai laikomasi senosios antinomijos tarp pozityvumo ir normatyvumo, sakyčiau ne; o jeigu imame mąstyti peržengdami šią priešpriešą, tada taip. Iš tiesų ji apima etiką, kadangi yra mokslas. Jeigu tai, ką kalbu, yra teisinga, jeigu iš tikrųjų per determinizmo, kurį tik mokslas gali atskleisti, pažinimą yra galima laisvės, kuri yra etikos sąlyga ir koreliatas, forma, tuomet tiesa ir tai, kad refleksyvus mokslas apie visuomenę yra susijęs arba apima etiką – bet tai nereiškia, kad tai mokslinė etika. (Nereikia nė sakyti, jog tai nėra vienintelis būdas etikai pagrįsti.) Moralė šiuo atveju yra galima dėl tam tikromis aplinkybėmis mokslo pažadintos sąmonės.

Aš manau, kad kai sociologija lieka itin abstraktaus ir formalaus lygmens, ji nieko neduoda. Tačiau kai ji pereina prie praktinių realaus gyvenimo reikalų, žmonės gali ją naudoti patys tarsi nešališkiems tikslams. Tikroji laisvė, kurią suteikia sociologija, yra suteikti mums nedidelį šansą suprasti, kokį žaidimą žaidžiame, ir palikti kiek galima mažiau būdų, kuriais mumis manipuliuoja lauko, kuriame skleidžiamės, jėgos, taip

[159] Apie „istoriškai išrastą" ir pamažu į mentalines ir socialines struktūras įsitvirtinatį „veiksmingą mitą" apie šiuolaikinį intelektualą žr. Charle 1990 ir Pinto 1984b. Daugiau iliustracijų žr. Kauppi ir Sulkunen 1992.

pat ir mūsų viduje įsikūnijusios socialinės jėgos.[160] Aš nesakau, kad sociologija išsprendžia visas problemas pasaulyje, anaiptol, bet ji leidžia mums įžvelgti, kur iš tiesų galime patirti šiokią tokią laisvę ir kur negalime. Tam, kad nešvaistytume savo energijos, grumdamiesi dėl teritorijų, kurios mums neteikia jokios veikimo laisvės.[161]

Taigi manau, kad refleksyvioji sociologija tikrai turi filosofinę arba etinę paskirtį. Jos tikslas nėra „užsipulti" kitus, juos menkinti arba kaltinti, griežtai kritikuoti, tarkime, dėl to, kad kas nors yra „tik kažkieno sūnus". Visai priešingai. Refleksyvioji sociologija leidžia mums suprasti, paaiškinti pasaulį, arba, pavartosiu čia man labai patinkantį Franciso Ponge'o posakį, *suvokti pasaulį kaip būtiną* (Bourdieu 1986f). Iki galo suprasti lauke veikiančio individo elgesį yra nepaprastai svarbu, norint suprasti, kokios būtinybės spiriamas jis arba ji veikia, įžvelgti būtinumą tame, kas iš pirmo žvilgsnio atrodo atsitiktina. Tai padeda ne pateisinti pasaulį, bet mokytis priimti daugybę dalykų, kurie antraip gal būtų nepriimtini.[162] (Žinoma, visuomet

[160] Bourdieu (1982a: 29) rašo: „Per sociologą, istorišką ir istoriškai apibrėžtą agentą, socialiai determinuotą subjektą, istorija, t.y. visuomenė, kurioje ji pati išlieka, apmąsto save pačią; per ją arba ją visi socialiniai agentai gali šiek tiek geriau pažinti ir suprasti, kas jie yra ir ką daro. Bet suinteresuotieji klaidingu supratimu, žinojimo neigimu ir atsisakymu suprasti mažiausiai norėtų patikėti sociologui šį uždavinį".

[161] Bourdieu nuomone, laisvė ir būtinumas nėra atvirkščiai proporcingos priešybės; juos veikiau sieja abipusiškai stiprinantis ryšys: „Abejoju, ar esama kitokios laisvės, kaip ta, kuri galima pažinus būtinumą... Priešingai negu atrodytų, būtent padėdami geriau suvokti būtinumą ir geriau pažinti socialinio pasaulio dėsnius, socialiniai mokslai suteikia mums daugiau laisvės... Juo labiau pažįstamas būtinumas, tuo didesnė darosi laisvės *galimybė*" (Bourdieu 1980b: 77, 44).

[162] „Reikia atskleisti, skleisti mokslinį matymą, kuris yra sykiu ir objektyvuojantis, ir apimantis, o atgręžus jį į save pačius, galime priimti save pačius ir netgi, sakyčiau, teigti save pačius... Tai neturi nieko bendra su socialinių agentų uždarymu į ‚savo kilme socialinę būtį', suvokiamą kaip likimas, prigimtis; tai reiškia, kad jiems siūloma *galimybė* prisiimti savo *habitus* nejaučiant kaltės arba kančios" (Bourdieu 1980b: 42).

reikia turėti omenyje, kad socialinės sąlygos, kuriomis įmanoma ši socialinės pakantos forma, nėra visuotinės ir kad neturėtume reikalauti jos iš negalinčiųjų su tuo sutikti. Labai gera ir gražu būti, tarkime, antirasistu, tačiau tai prilygsta veidmainiavimui, jeigu tuo pat metu nesistengiate sukurti lygias galimybes turėti socialines sąlygas – būsto, švietimo, darbo ir pan., – kuriomis gali egzistuoti antirasizmas.)

Kai taikote refleksyviąją sociologiją sau, jums atsiveria galimybė įvardyti tikrąsias laisvės sritis, taigi ir sukurti šiokias tokias nuosaikias, praktines elgesio normas, atsižvelgiant į žmogaus laisvės mastą, kuris, mano galva, nėra didelis. Socialiniuose laukuose viskas nepaliaujamai kinta ir niekuomet nėra galutinai nulemta. Vis dėlto jie yra daug labiau iš anksto nulemti, negu man atrodė pradėjus dirbti sociologijoje. Mane dažnai pribloškia, kaip viskas nulemta: kartais pamanau sau: „Juk tai neįmanoma, žmonės pradės galvoti, kad tu perdedi". Bet patikėkite, aš nesidžiaugiu dėl to. Iš tiesų manau, kad taip skaudžiai suvokiu nulemtumą dėl to, kad man jis atrodo ypač nepakeliamas. Kaip individui, man asmeniškai skaudu regėti ką nors įkliuvus į būtinumo žabangus, tebūnie tai vargetos arba turtuolio nulemtumas.

Man regis, jūsų neseniai pradėtas „socialinės kančios" tyrimas išsirutuliojo iš tokios etinės sociologijos koncepcijos, kai sociologija suprantama kaip savotiška *socialinė majeutika*. Pirmiausia tai įdomu dėl to, kad čia susikerta socialiniai mokslai, politika ir pilietinė etika. Be to, tai vaizdžiai parodo, kokia galėtų būti sociologijos sokratiškoji funkcija: įveikti nusistovėjusiose socialinės ir politinės raiškos formose esančią cenzūrą.

Per paskutinį dešimtmetį politinis pasaulis darėsi vis uždaresnis, koncentravosi į savo vidinius rungtyniavimus, savo ypatingas rietenas ir specifinius interesus. Valdžios lyderiai yra patekę į malonių technokratų nelaisvę, kurie nepaiso beveik visko, kas susiję su kasdieniu jų piliečių gyvenimu, neišski-

riant nė savo pačių nežinojimo masto. Jie patenkinti, kad vadovauja, pasitelkdami viešosios nuomonės tyrimų magiją, šią pseudomokslinę racionalios demagogijos technologiją, galinčią duoti jiems ne daugiau kaip išprievartautus atsakymus į primestus klausimus, kurių apklausiami žmonės dažnai neformuluoja taip, kol tie klausimai nebūna jiems pateikti. Atsiliepdamas į tai, pasiūliau ištirti *giliai po* dabartinių neinstitucinių protesto (aukštųjų mokyklų studentų, medicinos seserų, mokytojų, vairuotojų ir kt.) formų reikalavimais arba už ūmai dėl „arabų kraštų" klausimo bei įstrigusios valstybės būsto programos prasiveržusios įtampos slypinčią socialinę kančią, skurdą, nerimą arba apmaudą, kurie skatina kasdienio diskriminavimo ir apibusių kaltinimų „privačią politiką".[163]

Emmanuelis Terray (1990) atskleidė, kad pagal Hipokrato tradiciją tikroji medicina prasideda nuo neregimų negalavimų gydymo, t.y. pažinimo ir supratimo faktų, apie kuriuos sergantis žmogus nieko nekalba, kadangi jų nesuvokia arba nepaiso ir dėl to nepasako. Šis tyrimas siekia socialinę negalią išreikšti suprantamais simptomais, kuriuos paskui galima politiškai nagrinėti ir gydyti. Dėl to būtina prasiveržti pro kartais absurdiškų, dažnai atstumiančių projekcijų uždangą, už kurios slepiasi kančia, ir padėti tiems žmonėms, kurie puoselėja pačias nepagrįsčiausias socialines fantazijas ir neapykantos formas (tokias kaip rasizmas), stengtis (neišvengiamai skausmingai) priminti tokius pat nepateisinamus socialinius demoralizacijos ir degradacijos veiksmus, kurie maitina jų priešinimąsi, pyktį arba nusivylimą.

[163] Bourdieu, analizuodamas gyvenamųjų namų rinką, nagrinėja „vieną iš svarbiausių priežasčių, lemiančių smulkiosios buržuazijos bėdas, arba, tiksliau, visus smulkius rūpesčius, laisvės, norų apribojimus, kurie sunkina gyvenimą rūpesčiais, nusivylimais, suvaržymais, nesėkmėmis ir beveik neišvengiamai melancholija ir apmaudu" (*Un signe des temps*, įvadas būsto statybos ekonomikai skirtam *Actes de la recherche en sciences sociales* numeriui, 1990, kovas, nr. 81/82, p. 2).

Šis tyrimas grindžiamas prielaida, jog tai, *kas asmeniškiausia, yra neasmeniškiausia*, jog daugelio pačių slapčiausių dramų, giliausio nerimo, pačios didžiausios kančios, kurią vyrai ir moterys gali patirti, priežastys slypi objektyviuose prieštaravimuose, suvaržymuose ir darbo bei ūkio rinkai būdinguose dvigubuose saituose, negailestingose mokymo sistemos sankcijose arba ekonominio ir socialinio paveldėjimo mechanizmuose. Taigi tikslas yra leisti, kad neišreikštas, nuslopintas diskursas iškiltų, kalbėtis su žmonėmis, kurie tikriausiai galėtų būti puikūs savo negalios „istorikai", kadangi jie buvoja opiose socialinės erdvės vietose, ir su „praktiniais ekspertais", t.y. praktiškai su „socialinėmis problemomis" susiduriančiais pareigūnais (policijos pareigūnais, socialiniais darbuotojais, profsąjungų veikėjais, teisėjais ir pan.), kurie užima strategines padėtis socialiniame pasaulyje ir kurie yra gyvas žinių apie jo funkcionavimą lobynas. Sužinoję viską apie individo socialinę trajektoriją ir gyvenimo kontekstą, mes toliau labai ilgai ir nuodugniai su jais kalbamės, ir šie giluminiai pokalbiai turi padėti apklausiamiesiems atrasti bei suformuluoti užslėptą jų nepaprastų tragedijų arba kasdienių negandų esmę ir leisti jiems pabėgti nuo šios išorinės tikrovės, kuri gyvena su jais ir neduoda ramybės, valdo juos iš vidaus ir neleidžia veikti nelyginant pabaisa iš *Svetimo*. *Svetimą* galima laikyti savotišku moderniu mitu, padedančiu įsivaizduoti tai, ką vadiname *susvetimėjimu*, t.y. kitoniškumą, sudarantį subjektyvumo esmę.

Reikėtų konkrečių pavyzdžių, kaip mes viską atlikome, bet tai užimtų per daug laiko. Leiskite man tik pasakyti, jog šie pokalbiai gali būti slegiantys bei skausmingi apklausiamajam, bet neretai ir patiems tyrėjams. Niekuomet nepamiršiu vienos jaunos Paryžiaus Alleray gatvėje laiškų rūšiuotoja įdarbintos moters, kurią apklausėme vieną vakarą tamsioje, dulkinoje salėje, kur ji dirba dvi naktis iš trijų nuo devynių vakaro iki penktos ryto, stovėdama priešais šešiasdešimt šešias angas, į kurias skirsto ateinančius laiškus; jos sielvartingų, pilkų, nepaisant

pietietiško akcento, žodžių, kuriais ji apsakė savo sujauktą gyvenimą – kaip po naktinės pamainos šaltais rytais važiuoja atgal į savo nedidelį butuką tolimame priemiestyje, kaip ilgesingai trokšta grįžti į gimtinę, kuri dabar atrodo nepasiekiama... Vienas iš impulsų, paskatinusių mane imtis šio tyrimo, yra naivokas etinis jausmas, jog negalima leisti valstybės technokratams ir toliau elgtis taip visiškai pilietiškai neatsakingai ir kad būtų netoleruotina ir nesąžininga socialiniams mokslininkams *neįsikišti*, visiškai reikiamai suprantant savo disciplinos ribas.

Ką dar pasakyti apie šį tyrimą, išskyrus tai, kad jis peržengė beveik visus oficialiosios metodologijos nurodymus ir būtent dėl šios priežasties galėjo užčiuopti tai, ką visos biurokratiškos apklausos *pagal apibrėžimą* išleidžia iš akių. Aš manau – ar bent jau tikiuosi – jį galint atlikti dvejopą funkciją – mokslinę ir politinę. Jis primins tyrėjams tai, ko įprastinės arba kasdienės apklausos (ką ir kalbėti apie formalias arba formalistines metodologines arba teorines pratybas) neleidžia pamatyti. Jis taip pat primins mūsų visuomenę valdantiems technokratams tai, ko formaliai demokratinės oficialaus politinio gyvenimo procedūros (ypač partijų gyvenimo ritualai su jų reikalais, platformomis, judėjimais ir t.t.), gerai išmoktas bendravimas su žiniasklaida ir neva moksliškai patvirtintos ekonominės prognozės verčia juos nepastebėti: naujas kančios atmainas ir viešai neišreiškiamą stiprėjantį neteisybės jausmą.

7 Socialus asmeniškumas

Savo inauguracinėje paskaitoje *Collège de France* teigėte, kad „kiekvienas [mokslo apie visuomenę] teiginys gali ir turi būti taikomas ir pačiam sociologui" (Bourdieu 1982a: 7). Ar galima Bourdieu sociologijos priemonėmis analizuoti patį Bourdieu? Ar galite paaiškinti save patį? Jeigu taip, tai iš kur tas santūrumas, kalbant apie privatų asmenį – Pierre'ą Bourdieu?

Iš tikrųjų man būdingas profesinis budrumas neleidžia įpulti į savotišką kraštutinį egocentrizmą, kuriam pritaria ir kurį netgi vertina intelektualų institucija, ypač Prancūzijoje. Tačiau nenoro kalbėti apie save priežastis kita. Atskleisdamas tam tikrą privačią informaciją, pasakodamas apie save, savo gyvenimo stilių, savo pomėgius, apginkluočiau tuos žmones, kurie prieš sociologiją užsimoja pačiu elementariausiu ginklu – reliatyvizmu. Nesunku vienu supaprastinto reliatyvinimo kirčiu („galų gale tai tėra tokio ir tokio nuomonė, paskatinta apmaudo, pavydo ir pan.") sugriauti mokslinį darbą, turint omenyje analizės, kuri yra mokslinio diskurso sąlyga, ir objektą, ir subjektą.[164] Man pateikiami asmeniški klausimai dažnai būna įkvėpti, kaip pasakytų Kantas, „patologinių motyvų": mano kilmė, išsilavinimas arba mano skonis žmones domina tik tiek, kiek tai galima nukreipti prieš tai, ką esu rašęs apie klasę ir estetinį skonį ir kas jiems neduoda ramybės.

Mano sociologinį diskursą nuo mano asmeniškos patirties atskiria mano sociologinė veikla, kuri pati iš dalies yra mano socialinės patirties sociologijos vaisius. Aš niekuomet nepaliauju savęs laikęs objektu, bet ne iš savimeilės, o kaip grupės atstovą. Dažniausiai žmones erzina tai, kad analizuodamas save – ištisuose *Homo Academicus* puslapiuose rašau apie save tiek, kiek priklausau grupei, kurią vadinu „pasišventėliais", – kalbėdamas apie save, aš garsiai pasakau tiesą apie kitus.

Aš neginu savęs, savo tapatumo, savo privatumo, turėda-

[164] Tokios nesvarbia laikomos individualizuojančios redukcijos, kuri greitai susitvarko su mokslo lauko egzistavimu, pavyzdys yra Stanley'io Hoffmano (1986: 47) *Distinction* recenzija, kur jis klausia: „Jeigu kiekvienas iš mūsų esame klasės *habitus* vaisius, ar yra įmanoma moksliškai stebėti *habitus*? Ar [Bourdieu] sistema galėtų paaiškinti jo paties ypatingą *habitus*?.. Bet kas tada atsitinka *pretenzijai būti moksliniam?* Iš tiesų ši nepaprasta knyga, atvirai schematiška, diskusinė Prancūzijos visuomenės interpretacija, yra, *labiau įsigilinus, Pierre'o Bourdieu atsiskleidimas ir katarsis*. Apie diskusiją dėl „individualizuojančios redukcijos" žr. Bourdieu (1991d) *Introduction to a Japanese Reading of „Distinction"*.

mas galvoje vienintelį savo asmenį, bet noriu apsaugoti savo diskurso ir savo, jeigu galima taip pasakyti, atradimų autonomiją. Tai nereiškia, kad aš, konkretus asmuo Pierre'as Bourdieu, galiu išvengti objektyvacijos: galiu būti objektyvuojamas kaip ir bet kuris kitas ir kaip ir bet kuris kitas turiu savo skonį bei polinkius, mėgstamus ir nemėgstamus dalykus, kurie tiksliai atitinka mano poziciją socialinėje erdvėje. Esu socialiai suklasifikuotas ir tiksliai žinau savo vietą socialinėse klasifikacijose. Jeigu suprantate mano teoriją, tuomet žinote, kokia mano pozicija ir apie ką aš rašau, tad nesunkiai iš to padarysite nemažai išvadų apie mane. Aš daviau jums visus tam reikiamus įrankius, o visa kita telieka man...

Ar galima būtų sakyti, kad jūsų sociologija, nors jos ir negalima į tai redukuoti, iš dalies yra pastanga išgyventi „socialinį atsivertimą", kurio reikalavo jūsų trajektorija bei išsilavinimas, ir iki galo sudėlioti jų dėka įgytą socialinio pasaulio vaizdą?

Viską, ką nuveikiau sociologijoje ir antropologijoje, dariau ir iš priešiškumo tam, ko buvau mokomas, ir dėl to, kad buvau to mokomas. Nenorėčiau, kad šis posakis būtų suprantamas kaip dažnos menininkų ir rašytojų pretenzijos būti didžiais pradininkais, „nesukurtais kūrėjais", kurie už nieką niekam neskolingi, nuo nieko nepriklauso.[165] Taip sakydamas, turiu mintyje tik tai, kad turėjau atsižadėti pretenzijų į teorinę *hauter*, kuri buvo mano, kaip *Ecole normale supérieure* filosofijos studento, akademinės trajektorijos dalis ir tuo pat metu nuolatos reikalavo iš manęs panaudoti savo išsilavinimą, o ypač teorinį ir filosofinį išprusimą. Man studijuojant, tie, kurie išsiskirdavo, pasirinkdami, kaip sakoma prancūziškai, „brilliant cursus", negalėjo žeminti savo garbės bei orumo ir imtis praktinių darbų, tų vulgarių banalybių, kuriomis užsiima sociologija. Štai ir

[165] Apie tokios ideologijos kritiką skaitykite, pavyzdžiui, *But Who Created the Creators?* (Bourdieu 1980b: 207–221) ir Bourdieu (1988d) Flaubert'o analizę.

vėl matome, kad socialiniai mokslai yra keblūs dėl socialinių priežasčių: sociologas yra tas, kuris išeina į gatvę, kad paklaustų *kokį nors* poną arba *kokią nors* ponią, išklausytų ir pamėgintų sužinoti, ką šie mano. Taip elgdavosi Sokratas, tačiau tie, kurie šiandien liaupsina Sokratą, paskutiniai įstengia tai suprasti ir atsižadėti filosofo-karaliaus vaidmens, susidūrę su „paprastumu", kurio reikalauja sociologija.

Nereikia nė sakyti, kad mano atsivertimui į sociologiją turėjo įtakos mano paties socialinė trajektorija. Didžiąją savo jaunystės dalį praleidau nedidukame atokiame Pietvakarių Prancūzijos kaimelyje, kaip mėgsta sakyti miestiečiai, tikrame užkampyje. Mokydamasis turėjau atsižadėti daugelio savo anksčiau patirtų ir išmoktų dalykų, ne vien ypatingo akcento... Antropologija ir sociologija leido man susitaikyti su savo ankstesne patirtimi ir išmoktais bei įgytais dalykais, prisiimti juos, neprarandant to, ką įgijau paskui. Tai nėra būdinga „persimetėliams" (*transfuges*) į kitą klasę, kurie paprastai jaučiasi didžiai nelaimingi ir gėdijasi savo kilmės bei ankstesnės patirties.[166] Tyrimas, kurį aš apie 1960 m. atlikau šiame kaime, padėjo man suprasti daugybę su manimi ir mano tiriamu objektu susijusių dalykų.

Skaitydamas Flaubert'ą supratau, kad irgi buvau iš esmės paženklintas kitokios socialinės – bendrabutyje gyvenančio mokinio gyvenimo – patirties. Kažkur Flaubert'as rašo, kad „tas, kas iki dešimties metų nepažino, ką reiškia internatinė mokykla, apie visuomenę nieko neišmano". Mano draugas Ervingas Goffmanas knygoje *Asylum* (Goffman 1961) atskleidė, kad prieglaudos įnamiai sugalvoja nepaprastų būdų, padedan-

[166] Žr., pavyzdžiui, *Strangers in Academia: Academics from the Working Class* (Ryan ir Sackrey 1984) surinktus pasakojimus ir atviras Nancy Rosenblum ir Donaldo Cressey (Bennett Berger 1990) autobiografijas, liudijančius apie iš liaudies kilusių mokslininkų patirtas „paslėptas klasės skriaudas". Apie su tuo susijusias pastangas, pasitelkiant socioanalizę, kontroliuoti šį prieštaravimą žr. Hoggart 1967. Annie Ernaux *La place* (1984) ši patirtis ypač skvarbiai literatūriškai aprašoma.

čių ištverti dažnai siaubingus „totalinių institucijų" suvaržymus. Kartais stebiuosi, iš kur tas mano gebėjimas suprasti arba nujausti, kas patiriama situacijose, kurių tiesiogiai neteko pažinti, tokiose kaip darbas prie konvejerio arba pilka nekvalifikuoto kontoros darbo rutina. Aš manau, kad man, kaip visuomet esti kylantiems į viršų žmonėms, jaunystėje ir per visą mane formavusią mano socialinę trajektoriją teko pereiti per labai įvairias socialines aplinkas, kurių nuotraukas, likusias galvoje, stengiuosi toliau analizuoti savo sociologinėje veikloje.

Ir toliau savo kasdieniame gyvenime darote tokias mintines nuotraukas?

Flaubert'as yra sakęs maždaug taip: „Norėčiau nugyventi visus gyvenimus". Aš tai labai gerai įsivaizduoju – patirti viską, ką žmogus gali patirti. Man atrodo, kad viena iš didžiausių sociologijos amato vertybių yra jos teikiama galimybė patekti į kitų gyvenimą. Žmonės, kurie būna mirtinai nuobodūs, pavyzdžiui, per vakarėlius, kai buržuazinės normos neleidžia kalbėti apie „rimtus" dalykus, t.y. apie save pačius, savo darbą ir pan., gali pasidaryti žavūs, vos prašnekę apie tai, ką veikia darbe. Savaime suprantama, kad kasdieniame gyvenime aš nuolatos neužsiimu sociologija, bet nesąmoningai darau lyg ir socialines momentines nuotraukas, kurias vėliau panaudosiu. Manau, kad dalis to, kas vadinama „intuicija", kuria remiasi daugelis hipotezių arba analizių, yra kilusi iš šių dažnai labai seniai padarytų momentinių nuotraukų.

Žvelgiant iš šios perspektyvos, sociologo darbas giminingas rašytojo arba romanisto (turiu omenyje pirmiausia Proustą) darbui: kaip ir pastarųjų, mūsų reikalas yra paaiškinti būdingą arba specifinę patirtį, kuri paprastai yra išleidžiama iš akių arba neišsakoma.

Peršasi mintis, jog sociologija galėtų semtis įkvėpimo ir mokytis iš tokių rašytojų kaip Faulkneris, Joyce'as, Simonas arba Proustas (kurį mėgstate cituoti, pavyzdžiui, knygoje *Distinction*).

Jūs nemanote, kad literatūra ir sociologija būtinai turi prieštarauti viena kitai.[167]

Suprantama, kad tarp sociologijos ir literatūros esama didelių skirtumų, bet jų jokiu būdu nereikėtų paversti nesutaikomais prieštaravimais. Žinoma, kad sociologai neturi ir negali turėti pretenzijų rungtyniauti su rašytojais. Tada paaiškėtų, kad jie gali būti tik „naivūs rašytojai" (panašiai, kaip kalbama apie naiviuosius tapytojus), neišmanantys visų literatūros lauko logikai būdingų reikalavimų ir galimybių. Tačiau literatūros kūriniuose jie gali aptikti tyrimo užuominų ir gairių, kurias mokslo laukui būdinga cenzūra paprastai draudžia arba nuslepia.[168] Be to, sociologų užrašyti ir analizuojami diskursai, nors ir nėra įkvėpti tikrai „literatūrinių" intencijų, gali paveikti literatūrą ir kelti rašytojams panašius klausimus, kuriuos XIX a. pabaigoje fotografija kėlė dailininkams.

Norėčiau pasinaudodamas proga pasakyti, kad rašytojai moko mus kur kas daugiau. Leiskite pateikti jums pavyzdį, kaip jų padedamas išvengiau cenzūros ir išankstinių prielaidų, neatsiejamų nuo moksliškai arba pozityvistiškai įsivaizduojamo mokslinio darbo. Prieš kelis mėnesius susitikau su vaikystės

[167] Bourdieu daug rašė apie literatūrą ir rašytojus, tokius kaip Flaubert'as, Faulkneris, Virginia Woolf, belgų literatūrą, skaitinius ir chrestomatijas, komiškas knygas ir apskritai apie literatūros lauką (žr. Bourdieu 1987j, 1988d, 1987a: 132–143, 1985g, 1971c, 1983d atitinkamai). Aštuntajame dešimtmetyje jis vadovavo *Ecole normale supérieure* vykusiam moksliniam seminarui apie literatūrą, po kurio buvo paskelbta daug mokslinių darbų ir straipsnių, jų dalį išspausdino *Actes de la recherche en sciences sociales* (Boltanskio, Chamboredono, Charle'o, Pontono, de Saint Martin ir Thiesse straipsniai). Tiems, kuriems nepatinka mintis apie literatūros ir socialinių mokslų giminystę, vertėtų knygoje *Sociology as an Art Form* perskaityti Roberto Nisbeto (1976) trumpą, bet informatyvų darbą apie klasikinės sociologijos ir literatūros bendrumus jų psichologinių paskatų, istorijos, vaizdavimo būdų ir kognityvios paskirties aspektais. Taip pat skaitykite Mäzlisch (1989: 4 sk.) apie literatūros „dejavimo tradiciją", tapusią ir revoliucinės, ir akademinės sociologijos pagrindu.

[168] Žr. Bourdieu 1990i, kur, remdamasis Virginios Woolf romanais, nušviečia vyro patiriamą lyties dominavimą.

draugu iš Berno, atvykusiu su manimi pasitarti dėl labai dramatiškai išgyvenamų asmeninių problemų. Jis man paliko, sakyčiau, folknerišką įspūdį, kurio iš pradžių neįstengiau perprasti, nors beveik visą svarbią faktinę informaciją turėjau. Pasikalbėjus keletą valandų, man ėmė aiškėti: tai, ką jis pasakojo, tuo pat metu buvo trys arba keturios panašios ir susipynusios istorijos, jo paties gyvenimo, jo santykių su prieš kelerius metus mirusia žmona, kurią jis įtarė apgaudinėjus jį su jo vyresniuoju broliu; jo sūnaus gyvenimo istorija bei jo santykiai su sužadėtine, kurios mano bičiulis nelaikė „gera mergaite"; jo motinos, paslaptingos ir nebylios šių dviejų istorijų liudininkės, gyvenimo istorija ir dar kelios papildomos šalutinės gyvenimo istorijos. Negalėjau pasakyti, kuri iš šių gyvenimo istorijų jam buvo skaudžiausia – jo paties ar jo sūnaus (kurioje ant kortos buvo pastatyti su fermos ir jo žemės ateitimi susiję būsimi sūnaus ir tėvo santykiai), o kuri buvo reikalinga kitai paslėpti arba leisti papasakoti tą kitą istoriją pridengiant ją panašia. Neabejotina, kad šio pasakojimo logika rėmėsi nuolatinėmis miglotomis anaforomis – jam, jo, o ypač jai, jos. Nebūčiau galėjęs pasakyti, ar jis kalba apie save patį ar apie savo sūnų, apie sūnaus sužadėtinę ar apie savo motiną – jie visi veikė tarsi besikeičiantys veikėjai, kurių pats pakeičiamumas ir buvo jo dramos pradžia. Būtent tada aš labai aiškiai supratau, kokios netikros yra etnografus ir sociologus tenkinančios linijiškos gyvenimo istorijos ir kad, regis, be galo formalūs Virginios Woolf, Faulknerio arba Claude'o Simono ieškojimai šiandien man atrodytų daug „realistiškesni" (jei tas žodis ką nors reiškia), antropologiniu požiūriu teisingesni, laiko patirties tiesai artimesni už linijiškus pasakojimus, prie kurių mus įpratino tradiciniai romanai.

Taigi buvau priverstas vėl savo mąstyme išskirti daugybę išstumtų klausimų, susijusių su biografija[169] ir plačiau – su

[169] Apie kritišką programinę šių klausimų diskusiją, taip pat ir linijiškos gyvenimo istorijos sampratos puolimą žr. *The Biographical Illusion*. Šiame

interviu (kaip proceso) logika, t.y. su gyvos patirties laiko struktūros ir diskurso struktūros santykiais, ir tuo pat metu į įteisinto mokslinio diskurso, verto moksliškai paskelbti ir svarstyti, statusą pakėliau įvairiausius vadinamuosius „neapdorotus" dokumentus, kurių paprastai, veikiau nesąmoningai negu kad sąmoningai neįtraukdavau. Panašiai savo darbe apie Flaubert'ą aš netikėtai aptikau daugelį problemų – ir sprendimų, – su kuriomis jis pats susidūrė, tokių kaip tiesioginio stiliaus, netiesioginio stiliaus ir laisvo netiesioginio stiliaus derinimas, kuris sudaro interviu šifravimo ir publikavimo problemos esmę.

Trumpai tariant, aš manau, kad literatūra, nuo kurios nemažai sociologų nuo pat pradžių iki šių dienų manė turį atsiriboti, kad įrodytų savo disciplinos moksliškumą (kaip matyti iš Wolfo Lepenieso [1988] *Die drei Kulturen*), yra daugeliu atžvilgių gerokai toliau pažengusi už socialinius mokslus ir yra ištisas lobynas fundamentalių problemų, – pavyzdžiui, susijusių su pasakojimo teorija – kurias sociologai turėtų laikyti savomis ir kritiškai išanalizuoti, užuot pabrėžtinai atsiribojęs nuo, jų manymu, kompromituojančių raiškos ir mąstymo formų.

Kaip ir daugelis žymių prancūzų mokslininkų, tokių kaip Durkheimas, Sartre'as, Aronas, Lévi-Straussas, Foucault bei Derrida, esate Paryžiaus d'Ulm gatvėje esančios *Ecole normale supérieure*, tradicinės prancūzų inteligentijos terpės, ugdytinis. Sykiu, kaip

---

straipsnyje Bourdieu (1987c: 71) siūlo „socialiai nepriekaištingą gyvenimo istorijos artefaktą" „pakeisti sukonstruota *trajektorijos* sąvoka, kuri suprantama kaip to paties agento (arba tos pačios grupės) paeiliui erdvėje užimamos *pozicijos* ir kuri pati nuolatos evoliucionuoja ir kinta. Bandyti suprasti gyvenimą kaip nepakartojamus ir savarankiškus, nuoseklius įvykius, siejamus vien ryšio su ‚subjektu', kurio pastovumas neabejotinai tėra vardas, yra beveik toks pat absurdas, kaip ir stengtis suprasti metro maršrutą, neatsižvelgiant į požemio tinklo struktūrą, t.y. objektyvius skirtingų stočių ryšius. Biografijos faktus, tiesą sakant, galima būtų apibrėžti kaip įvairius *išsidėstymus* ir *poslinkius (placements et déplacements)* socialinėje erdvėje, t.y., tiksliau kalbant, skirtingas paeiliui einančias aptariamame lauke svarbių skirtingų kapitalo rūšių struktūros būkles".

akivaizdžiai liudija jūsų *La noblesse d'Etat* (Bourdieu 1989a), jūs bene kandžiausiai ir griežčiausiai kritikuojate elito mokyklas, jų rezultatus ir privilegijas. Rašote, kad „niekada nejaučiate turįs pagrindo laikyti save intelektualu", kad akademiniame pasaulyje nesijaučiate „kaip namie".[170]

Kažką panašaus labai gerai suvokiau ir skausmingai išgyvenau du kartus per savo gyvenimą: įstojęs į *Ecole normale* ir paskirtas į *Collège de France*. Studijuodamas *Ecole normale*, visą laik jaučiausi baisiai nesmagiai. Ryškiai įsiminiau man į daug ką akis atvėrusį Groethuyseno[171] aprašymą, kaip Rousseau atvyko į Paryžių. Galiu taip pat paminėti Sartre'o (1987) tekstą apie Nizaną, pratarmę Nizano *Aden d'Arabie*, kur žodis į žodį, emocija į emociją apsakyta tai, ką jaučiau, įstojęs į *Ecole normale*. Tai dar vienas įrodymas, kad visa tai nebuvo jokia ypatingybė: tai buvo socialinės trajektorijos rezultatas.

Prancūzijoje tai, kad esi kilęs iš atkampios provincijos, gimęs Pietų Loire, reiškia maždaug tokius dalykus, kuriuos būtų galima sugretinti su kolonijine situacija. Tai suteikia tau tam tikrą objektyvų bei subjektyvų išoriškumą ir suformuoja ypatingą tavo santykį su centrinėmis Prancūzijos visuomenės institucijomis, taigi ir su intelektualų institucija. Subtilios (ir ne itin subtilios) socialinio rasizmo formos negali nesuteikti tau nuovokumo; nuolatinis tavo kitoniškumo priminimas verčia

[170] Daugumos mano klausimų, skirtų intelektualams, turintiems labai daug atsakymų ir pateikiantiems iš esmės labai nedaug klausimų, pagrindas neabejotinai yra jausmas, jog esi *svetimas* intelektualų pasaulyje. Aš abejoju šiuo pasauliu, kadangi jis abejoja manimi, ir labai esmingai, gerokai peržengdamas tik socialinio atskirtumo jausmą: niekada nesijaučiu esąs tikras intelektualas, nesijaučiu patogiai ‚tarsi namie'; jaučiuosi lyg būčiau atsakingas – kam, nežinau – dėl to, kas man atrodo esanti nepateisinama privilegija" (Bourdieu 1980b: 76).

[171] Šiuolaikinis istorikas Bernardas Groethuysenas yra studijos apie buržuazijos dvasios ištakas Prancūzijoje *Bourgeois Spirit*, knygos apie Jeaną-Jacquesą Rousseau *Jean-Jacques Rousseau* (Groethusen 1977 ir 1983) bei kitų filosofinės antropologijos veikalų autorius.

visada būti socialiai budriam. Tai padeda tau suvokti tokius dalykus, kurių kiti nepastebi arba nejaučia. Aš tikrai esu *Ecole normale* vaisius, išdavęs *Ecole normale*. Vis dėlto, kad parašytum tokius dalykus apie *Ecole normale* ir kad neatrodytų, jog tai padarei iš apmaudo, tu turi būti iš *Ecole normale*...

Jūsų tapimą vienos iš prestižiškiausių Prancūzijos mokslo institucijų *Collège de France* sociologijos profesoriumi galima būtų apibūdinti jūsų paties stiliumi, t.y. kaip „socialinį įšventinimą". Kaip šis paskyrimas paveikė jūsų mokslinę veiklą? Apskritai, kokiu būdu pravertė jūsų akademinio pasaulio pažinimas?

Tai ne atsitiktinumas, kad metas, kai buvau paskirtas į *Collège de France*, sutapo su mano darbu apie tai, ką vadinu socialinio įšventinimo magija ir institucijos apeigomis (Bourdieu 1981b, 1982b: 121–134; Bourdieu ir de Saint Martin 1982; Bourdieu 1989a). Nemaža laiko skyręs apmąstymams, kas yra institucija, ypač akademinė institucija, ir ką ji veikia, tiesiog negalėjau nesuprasti, ką reiškia sutikti būti taip įšventintam.[172]

Reflektuodamas savo patirtį, aš siekiau išsilaisvinti nuo to, kas vyko. Mano darbai dažnai suprantami ir aiškinami – manding, klaidingai – kaip deterministiniai ir fatalistiniai. Tačiau kurti intelektualų sociologiją, *Collège de France* sociologiją, to, ką reiškia skaityti inauguracinę paskaitą *Collège de France*, sociologiją ir tuo pat metu būti įtrauktam ir įsitraukusiam į žaidimą, reiškia tvirtinti, jog stengiesi būti nuo to laisvas.[173] Man

[172] „Kultūrinis įšventinimas iš tikrųjų nesuteikia jo paliečiamiems objektams, asmenims ir situacijoms jokio ontologinio paaukštinimo, panašaus į vienos medžiagos pavertimą kita" (Bourdieu 1984a: 6). Knygoje *La noblesse d'Etat* Bourdieu įrodinėja, jog galia įšventinti, t.y. dalyti ir įsakinėti (pavyzdžiui, įšventinto elito institucija yra ne tik pranašesnė ir atskira grupė, bet ir „pripažinta bei pripažįstanti esanti verta pripažinimo"), apibrėžia „valstybės magiją" kaip simbolinę galią (Bourdieu 1989a: 140–162, 533–539 ir kitur; žr. taip pat Bourdieu ir Wacquant 1991).

[173] Bourdieu (1982a) inauguracinė paskaita buvo apie tai, ką nurodo jos pavadinimas „Paskaita apie paskaitą". Stovinčiai auditorijai, kurią sudarė jo kolegos, garsūs užsienio svečiai ir oficialūs mokslo autoritetai, Bour-

sociologija suvaidino socionalizės vaidmenį, padėjusį man suprasti ir pakęsti dalykus (pradedant savimi pačiu), kurie lig tol buvo nepakenčiami. Taigi grįžkime prie jūsų klausimo apie *Collège de France*, kadangi nuo to ir pradėjome. Aš manau, kad beveik neturėjau šansų galų gale nebūti įšventintas ir dabar esu dėkingas gavęs progą analizuoti išventinimą. Netgi manau, kad galbūt galėčiau panaudoti man šio įšventinimo suteiktą autoritetą ir valdžią savo įšventinimo logikos ir padarinių analizę padaryti svaresnę.

Deja, patinka mums tai ar ne, mokslinę socialinio pasaulio, o ypač intelektualų pasaulio analizę galima suprasti ir panaudoti dvejopai ir skirtingai. Viena vertus, vadinamasis *nešališkas* panaudojimas, kaip mano ką tik minėta socioanalizės idėja, kai mokslo rezultatai traktuojami kaip priemonės, padedančios geriau suprasti save nesigėrint savimi; ir antra vertus, vadinamasis *ciniškas* panaudojimas, kai analizuojant socialinius mechanizmus ieškoma priemonių, padedančių pritaikyti savo elgesį prie socialinio pasaulio (būtent taip elgiasi kai kurie *Distinction* skaitytojai, traktuodami šį veikalą kaip etiketo vadovėlį) arba kreipti savo strategijas akademiniame lauke. Gal ir nereikia sakyti, jog nuolatos stengiuosi atkalbėti nuo ciniško supratimo bei aiškinimo ir skatinti suprasti nešališkai. Tik kažin ar intelektualinių ir politinių kovų logika neskatina mūsų ciniškai ir pirmiausia polemiškai naudotis sociologija, kuri laikoma ypač veiksmingu simbolinės kovos ginklu, o ne panaudoti ją nešališkai, kaip priemonę, padedančią geriau pažinti ir suprasti save bei kitus.

Ar sociologiją, o ne filosofiją arba psichoanalizę, pasirinkote dėl to, kad manėte, jog socialiniai mokslai gali būti veiksmingesni demistifikuojant ir suprantant save pačius?

---

dieu įžvalgiai ir negailestingai analizavo ceremonijų mechanizmus, kurie „suteikia naujajam meistrui įgaliojimus kalbėti su valdžia ir įtvirtina jo žodžius kaip iš reikiamų sferų skelbiamą įteisintą diskursą" (Bourdieu 1982a: 7).

Norint išsamiai atsakyti į šį klausimą, reikėtų ilgos intelektualinės socioanalizės.[174] Leiskite man tik pasakyti, jog manau, kad turint omenyje, kas aš buvau socialiniu požiūriu, turint omenyje tai, ką galima būtų pavadinti socialinėmis mano formavimosi sąlygomis, sociologija man buvo geriausias dalykas, kurio dėka pasaulis jei ir nepasidarė man mielas, tai bent jau atrodė daugmaž priimtinas. Dėl to manau, kad man pasisekė dėl darbo: jis man buvo tam tikra savigyda, ir aš tikiuosi, kad dalykai, kuriuos atradau ir sukūriau gydydamasis pats, tuo pat metu gali praversti ir kitiems.

Aš nuolatos naudojuosi sociologija, stengdamasis apvalyti savo teoriją nuo neišvengiamai sociologus veikiančių socialinių veiksnių determinuojančio poveikio. Dabar, suprantama, nė už ką nepatikėčiau ir netvirtinčiau, jog esu visiškai išsivadavęs nuo jų. Norėčiau įstengti suprasti, ko nesuprantu, ir be paliovos įkyriai klausiu: „Kokios gi dar juodos dėžės neatidarei? Kuriuos vis dar tavimi manipuliuojančius savo parametrus pamiršai?" Vienas iš man imponuojančių intelektualų yra Karlas Krausas.[175] Jis vienas iš nedaugelio intelektualų, kuris,

[174] Bourdieu (1987a: 13–71; 1990: 1–29) pateikia bendrą tokios socioanalizės supratimą. Norint paaiškinti Bourdieu perėjimą iš filosofijos į socialinius mokslus, labai svarbi socialinė politinė bei karinė konjunktūra: viskas liudija, kad siaubingame Alžyro karo dėl nepriklausomybės kontekste sociologija ir antropologija jam buvo politiniu požiūriu veiksmingesnė ir etiniu požiūriu tinkamesnė intelektualinė veikla negu abstraktūs ir nuo žemės atitrūkę filosofiniai ginčai.

[175] Austrijos dramaturgas, poetas, eseistas ir satyrikas, charizminė asmenybė Krausas (1874–1936) visą savo gyvenimą skyrė tam, kad atskleistų ir pasmerktų intelektualų (ypač žurnalistų) kompromisus su įsitvirtinusia politine bei ekonomine valdžia. Jis buvo pradininkas ir gerus keturiasdešimt metų vienintelis autorius įtakingo Vienos žurnalo *Die Fackel*, kur nuolatos atskleisdavo kontrolės bei cenzūros mechanizmus, neatsiejamus nuo kultūros kūrimo profesionalėjimo. Jis negailestingai naudojosi provokacinėmis technikomis (teismais, peticijomis, *ad personam* antpuoliais ir t.t.), kad atskleistų ir pasmerktų intelektualų oportunizmą ir tai, ką jis vadino „žurnalistiniu banditizmu" (Pollakas [1981], sociologiškai analizuodamas jo *Sociology in Action of Intelectuals*, įžvelgia keletą panašumų tarp Krauso

įkvėptas tikro tikėjimo intelektualinėmis vertybėmis, o ne iš antiintelektualistinio apmaudo, tiesiai kritikavo intelektualus, ir jo kritika sukėlė realių padarinių.

Aš manau, kad sociologija, jeigu ji yra refleksyvi, leidžia mums aptikti ir sunaikinti paskutines apmaudo bacilas. Apmaudas nėra, kaip Scheleriui ([1663], kuris rašė tikrai siaubingus dalykus apie moterų apmaudą), sinonimas neapykantai, kurią tas, kuriam viešpataujama, jaučia viešpataujančiajam. Tai veikiau, kaip teigė šią sąvoką nukalęs Nietzsche, jausmas, patiriamas asmens, kuris transformuoja sociologiškai iškreiptą būtį – esu vargšas, esu juodaodis, esu moteris, esu bejėgis – į žmogiško tobulumo modelį, pasirenkamą laisvės išraišką, ir *devoir-être*, t.y. *fatumą*, kuris remiasi nesąmoningu žavėjimusi viešpataujančiuoju. Sociologija išlaisvina jus iš tokios patologiškos simbolinės inversijos strategijos, kadangi verčia jus klausti: „O gal rašau taip dėl to, kad..." Ar mano maištingumo, mano ironijos, mano sarkazmo, mano retoriško būdvardžių virpėjimo, kai kalbu apie tenisą žaidžiantį Giscard'ą d'Estaing'ą (Bourdieu 1984a: 210), priežastys nėra tai, kad sielos gilumoje jam pavydžiu? Apmaudas, man atrodo, yra tobula žmogaus menkumo forma; tai blogiausias dalykas, kurį viešpataujantieji užkrauna tiems, kuriems viešpatauja (ko gero, svarbiausioji viešpataujančiųjų privilegija bet kokiame socialiniame pasaulyje yra būti struktūriškai laisviems nuo apmaudo). Taigi man atrodo, kad sociologija yra priemonė, padedanti išsivaduoti ir būti *kilniems*.

Baigiant, *Homo Academicus* skamba kaip jūsų autobiografija: būdamas sublimuota pastanga moksliškai suprasti savo santykius su universitetu, kurie glausta forma reiškia visą jūsų trajektoriją, ji yra antinarciziško refleksyvumo arba savęs supratimo

---

ir Bourdieu elgesio intelektualų pasaulyje). Gyvą ir ryškų Krauso biografinį, sykiu ir intelektualinį portretą galima rasti Timms 1986; Krauso tekstų ir posakių rinktinė – Krauss 1976a ir 1976b.

pavyzdys. Angliškajam vertimui parašytoje pratarmėje jūs, atrodo, tiek daug pasakote, kai rašote, kad knygoje esama nemenkos dalies netiesoginės savianalizės (Bourdieu 1988a: xxvi).[176]

Sakyčiau, kad tai veikiau *antibiografija*, nes autobiografija dažnai būna būdas statyti sau mauzoliejų, kuris sykiu yra ir kenotafas. Šia knyga iš tiesų norėta ir patikrinti išorines socialinių mokslų refleksyvumo ribas, ir pasigilinti į save. Pati asmeniškiausia ir slapčiausia tiesa, kas mes esame, neapmąstomiausia neapmąstomybė (*l'impensé le plus impensable*), priešingai negu manytume įprastai įsivaizduodami savęs pažinimą kaip ypatingų gelmių žvalgymą, taip pat įrašyta į socialinių pozicijų, kurių laikėmės praeityje ir laikomės dabar, objektyvumą bei istoriją.[177]

Štai dėl ko, mano nuomone, sociologijos istorija, suprantant ją kaip *mokslinės sociologo pasąmonės* tyrimą, aiškinantis proble-

[176] Bourdieu (1988a: xxvi) baigia savo pratarmę, prisipažindamas, kad „išskirtinė vieta, kurią mano darbe užima ypatinga universiteto institucijos sociologija, neabejotinai aiškintina nepaprastai stipriai mano jaučiamu poreikiu racionaliai suvaldyti nusivylimą (ji jaučia ‚pasišventėlis', regėdamas griaunamas tiesas ir vertybes, kurioms jis buvo pasišventęs), o ne pasiduoti destruktyviam apmaudo jausmui". Kitur esu sakęs (Wacquant 1990a), kad *Homo Academicus* galų gale yra raginimas intelektualams *kolektyviai* sociologiškai save paaiškinti ir įvertinti.

[177] Ilga socioanalitinė įžanga, kuria pradedama *The Logic of Practice* (Bourdieu 1990a: 20–21), baigiama tokiais žodžiais: „Priešingai negu personalistinis neigimas, kuris, atsisakydamas mokslinės objektyvacijos, gali paaiškinti tik įsivaizduojamą asmenį, sociologinė analizė, ypač kai laikomasi klasifikacijos formų aiškinimo antropologinės tradicijos, dar kartą save supranta, o tai įmanoma tik objektyvuojant objektyvumą, kuris neduoda ramybės tariamam subjektyvumui, tokiam kaip šios socialinės mąstymo, suvokimo, vertinimo kategorijos – neapmąstytas viso vadinamojo objektyvaus pasaulio vaizdavimo principas. Versdama mus pačioje vidujiškumo esmėje įžvelgti išoriškumą, už retumo regimybės slypintį banalumą, bendrumą, ieškant savitumo, sociologija ne tik atskleidžia visas narciziško egoizmo apgaules; ji taip pat siūlo mums tai, kas galėtų būti vienintelis būdas padėti (kad ir per determinuotumo įsisąmoninmą) konstruoti tai, ką būtų galima laikyti subjektu, kuris, priešingu atveju, būtų paliktas pasaulio jėgoms."

mų genezę, mąstymo kategorijas ir analizės įrankius, yra absoliučiai būtina mokslinės veiklos sąlyga. Tą patį galima sakyti ir apie sociologijos sociologiją. Manau, kad jeigu mano skelbiama sociologija kuo nors iš esmės skiriasi nuo kitų buvusių arba esamų sociologijų, tai visų pirma tuo, kad ji *nuolatos nukreipia į save pačią savo sukurtas mokslines priemones.* Ji panaudoja savo žinojimą galinčių jai daryti įtaką socialinių veiksnių, o ypač visų su tam tikra pozicija apibrėžtame lauke tam tikru metu bei tam tikra trajektorija susijusių suvaržymų ir visų apribojimų mokslinę analizę tam, kad nustatytų ir neutralizuotų jų poveikį.

Priimti refleksyvumo požiūrį ir jo laikytis nereiškia nepripažinti objektyvumo, priešingai, reiškia jį suvisuotinti, abejojant pažįstančio subjekto privilegija būti laisvam nuo objektyvuojančios veiklos. Tai reiškia stengtis paaiškinti empirinį „subjektą" mokslinio „subjekto" sukonstruoto objektyvumo atžvilgiu – pirmiausia nustatant jo arba jos tikslią vietą socialinėje erdvėje – ir tokiu būdu suvokiant ir (galbūt) imant kontroliuoti visus suvaržymus, galinčius daryti įtaką moksliniam subjektui per jo sąsajas su empiriniais objektais, tuos interesus, impulsus, prielaidas, kurių reikia atsižadėti, norint iki galo sukurti save.

Klasikinė filosofija ilgai mus mokė, jog „subjekte" reikia ieškoti objektyvumo prielaidų, taigi ir jo arba jos nustatytų objektyvumo ribų. Refleksyvioji sociologija mus moko, kad mokslo sukonstruotame objekte reikia ieškoti *socialinių „subjekto" galimybės prielaidų* (pavyzdžiui, *scholė* situacija ir visas paveldėtas sąvokų, problemų, metodų ir pan. bagažas, kurių dėka įmanoma jo veikla) ir galimų jo objektyvavimo veiksmų ribų. Tai verčia atsisakyti absoliutistinių klasikinio objektyvumo pretenzijų, bet vis dėlto nepulti į reliatyvizmo glėbį; kadangi mokslinio „subjekto" ir mokslinio objekto galimumo prielaidos yra visiškai tokios pat. Kiekvieną mokslinių „subjektų" atsiradimo socialinių sąlygų pažinimo pažangą atitinka mokslinio objekto

pažinimo pažanga, ir atvirkščiai. Geriausia tuo įsitikinti, kai tyrimo objektu yra laikomas pats mokslo laukas, t.y. tikrasis mokslinio pažinimo *subjektas*.

Anaiptol negriaudama socialinių mokslų pagrindų, tik socialinių sociologinę veiklą lemiančių veiksnių sociologija galėtų būti pagrindas galimos laisvės nuo šių determinizmų. Tik nuolatos save analizuodamas ir iki galo pasinaudodamas savo laisve, sociologas gali sukurti tikslų mokslą apie socialinį pasaulį, šis anaiptol neuždaro agentų į geležinį griežto determinizmo narvą, bet siūlo jiems, kaip pažadinti galinčią išlaisvinti sąmonę.

III dalis

Refleksyviosios sociologijos praktika

Pierre Bourdieu

Esu beveik linkęs palyginti Descartes'o taisykles su chemiko, gerai nepamenu – kurio, pamokymu: paimkite tai, ką turite paimti, ir darykite tai, ką reikia daryti, tada gausite tai, ką norite gauti. Nepripažinkite nieko, kas nėra visiškai akivaizdu (t.y. pripažinkite tik tai, ką turite pripažinti); suskirstykite temą į reikiamas dalis (t.y. darykite tai, ką turite padaryti); veikite iš eilės (tokia tvarka, kokia reikia veikti), viską išvardykite (t.y. tai, ką turite išvardyti): būtent taip elgiasi žmonės, sakantys, jog reikia siekti gėrio ir saugotis blogio. Visa tai, žinoma, tinka, tik, deja, neturite kriterijų, kas yra gera ir kas yra bloga.

Leibniz, *Philosophische Schriften*

I Amato perdavimas

Šiandien, darydamas išimtį, norėčiau pabandyti šiek tiek paaiškinti pedagoginius šio seminaro tikslus. Kitą kartą prašysiu kiekvieno dalyvio trumpai prisistatyti ir keliais sakiniais išdėstyti savo tiriamą temą – pabrėžiu, visiškai netikėtai, specialiai tam nesirengus. Man norėtųsi išgirsti ne formalų prisistatymą, t.y. uždarą gynybišką kalbėjimą, kurio svarbiausias tikslas – atsikratyti baimės būti sukritikuotam (tai nesunkiai suprantama), bet veikiau paprastą, nepretenzingą ir tiesų pasakojimą apie jūsų nuveiktą darbą, sunkumus, su kuriais teko susidurti, atskleistas problemas ir pan. Niekas nėra taip visuotina ir suvisuotinama, kaip keblumai. Kiekvienas gerokai ramiau pasijusime, išsiaiškinę, jog didžiuma sunkumų, dėl kurių kaltiname savo pačių ypatingą nerangumą arba neišmanymą, būdingi visiems; ir mano, atrodytų, labai specifiniai patarimai visiems bus naudingesni.

Tarp kitko, norėčiau pasakyti, kad tarp visų nuostatų, kurias norėčiau įdiegti, yra gebėjimas *suprasti mokslinį darbą kaip racionalias pastangas*, o ne kaip kažin kokį mistišką ieškojimą, apie kurį kalbama pompastiškai, siekiant dar kartą save įtikinti, bet galiausiai sustiprinama sava baimė arba kančios. Tokia realistiška nuostata (o tai nereiškia, kad ji yra ciniška) turi tiks-

lą gauti maksimalų pelną iš jūsų investicijų ir optimaliai paskirstyti jūsų išteklius, pradedant laiku, kuriuo disponuojate. Suvokiu, kad taip suprantamas mokslinis darbas lyg netenka savo kerų bei šiek tiek nuvilia ir kad rizikuoju pakenkti daugelio mokslininkų norimam išlaikyti savo pačių įvaizdžiui. Bet, ko gero, tai geriausias ir vienintelis būdas apsisaugoti nuo daug rimtesnių nusivylimų, laukiančių iš aukštai besileidžiančio mokslininko, sąmoningai save mistifikavusio daugelį metų, per kuriuos daugiau energijos skyrė ne darbui, o tam, kad prisiderintų prie savojo aureolės gaubiamo mokslinio darbo įvaizdžio, t.y. atitiktų savo paties, kaip mokslininko, įvaizdį.

Tiriamojo darbo pristatymas yra visais atžvilgiais priešingas pasirodymui, *show*, kurio metu siekiama pasirodyti ir padaryti kitiems įspūdį. Tai kalbėjimas, kai jūs *atsiskleidžiate*, rizikuojate. (Norėdamas tikrai susilpninti jūsų gynybos mechanizmus ir neutralizuoti strategijas, kurių tikriausiai imsitės prisistatydami, aš nedvejodamas netikėtai suteiksiu jums žodį ir paprašysiu kalbėti iš anksto neįspėtus ir nepasiruošusius.) Kuo labiau jūs atsiskleisite, tuo daugiau tikimybės, kad diskusija jums bus naudinga, o kritinės pastabos ir patarimai konstruktyvūs ir geranoriški. Geriausias būdas užmiršti klaidas, taip pat ir baimes, kurios neretai yra jų priežastis, – visiems kartu iš jų pasijuokti, ir jūs netrukus patirsite, jog tai nutinka gana dažnai...

Progai pasitaikius – galbūt ateinantį kartą – supažindinsiu su tyrimu, kurį dabar atlieku. Tada jūs pamatysite darbų, kuriuos paprastai matote tik *baigtus*, galima sakyti, „tapsmo" stadiją, kai viskas dar sujaukta, nesuprantama, miglota. *Homo academicus* patinka išbaigtumas. Panašiai kaip *pompier* (akademiniai) tapytojai, jis arba ji nori, kad jų darbuose neliktų pieštuko brūkštelėjimų ir dailinimų. Kartais man būdavo labai gaila atradus, kad tokie tapytojai, kaip Manet mokytojas Couture'as, nevertino savo nuostabių eskizų, labai primenančių impresionistų tapybą (kuri buvo nukreipta prieš *pompier* tapybą) ir dažnai „sugadindavo" tuos darbus savo galutiniais išdailinimais,

kurių reikalavo gero ir tikrai nepriekaištingo darbo etika, jos išraiška galėtų būti akademinė estetika.[1] Pasistengsiu supažindinti su šio tyrimo eiga ir jai būdinga sumaištimi – žinoma, neperžengdamas tam tikrų ribų, mat gerai žinau, kad dėl suprantamų socialinių priežasčių turiu mažesnę nei jūs teisę į painiavą ir kad jūs būsite linkę man suteikti mažiau tokių teisių nei aš suteikčiau jums, ir tam tikru požiūriu teisingai (tačiau vėl tik turint omenyje numanomą ir tikrai abejotiną pedagoginį idealą, kuris verčia kursą ir jo pedagoginius rezultatus vertinti pagal pasižymėtų pastabų kiekį ir aiškumą).

Viena iš tokių kaip šis seminaras funkcijų yra suteikti jums progą pamatyti, *kaip iš tikrųjų yra atliekamas mokslinis tyrimas.* Jūs nepapasakosiu apie visas nesėkmes, visus pakartojimus, be kurių neįmanoma parengti galutinio varianto, kur viso to nelieka. Bet greitomis parodytas vaizdas turėtų padėti jums įsivaizduoti, kas vyksta nuošalioje „laboratorijoje", arba, kalbant kukliau, dirbtuvėje – turint galvoje amatininko arba *quattrocento* tapytojo dirbtuvę – t.y. išvysite klaidų, svyravimų, aklaviečių, išsižadėjimų ir t.t. Tyrėjai, kurių darbai yra įvairių tyrimo stadijų, supažindins su bandytais sukonstruoti tyrimo objektais ir leisis klausinėjami visų kitų, kurie lyg seni *compagnons*, bendradarbiai, to paties amato atstovai, kaip įprasta sakyti, *métiers*[2], prisidės per visus ankstesnius bandymus ir klaidas sukaupta savo bendra patirtimi.

Apskritai meistriškumas socialiniuose moksluose, mano supratimu, yra gebėjimas siekti labai didelių „teorinių" laimėjimų, pasitelkiant labai tikslius ir dažnai, atrodytų, labai kasdie-

[1] Žr. Bourdieu 1987i, kur pateikiama simbolinės revoliucijos, susijusios su impresionistinės tapybos atsiradimu XIX a. Prancūzijoje, istorinė analizė.

[2] Williamas H. Sewellas (1980: 19–39) detaliai istoriškai komentuoja *métier* sąvoką Senojo režimo kontekste. Verta pacituoti jo glaustą korporacijos apibūdinimą XVIII a. Prancūzijoje, kadangi jame, Bourdieu supratimu, užčiuopti du svarbūs sociologo *métier* aspektai: „*Gens de métier* galima apibrėžti kaip rankų darbo srities sankirtą su meno arba proto sritimi".

niškus, gal net pajuokos vertus empirinius objektus. Socialiniai mokslininkai linkę pernelyg lengvai pripažinti, kad socialinio bei politinio objekto svarba savaime laiduoja reikšmingą kalbėjimą apie jį. Tai, matyt, paaiškina, dėl ko tie sociologai, kurie labiausiai linkę savo padėtį prilyginti objekto padėčiai (taip elgiasi kai kurie iš tų, kuriems šiandien rūpi valstybė arba valdžia), dažnai mažiausiai dėmesio skiria metodui. Iš tikrųjų svarbu tiriamo objekto *konstravimo* tikslumas ir griežtumas. Niekas taip aiškiai neparodo mąstysenos pajėgumo, kaip šis gebėjimas socialiai nereikšmingus objektus paversti mokslo objektais (kaip padarė Goffmanas su kasdienio bendravimo smulkmenomis)[3] arba, kas yra tas pats, imtis nagrinėti socialiniu požiūriu svarbų objektą netikėtu aspektu – tai, ką aš šiuo metu bandau daryti, gilindamasis į valstybės monopolio įteisintos simbolinės prievartos priemonėms padarinius, remdamasis labai praktiška analize, ką reiškia ir ką daro liudijimas (ligos, invalidumo, išsilavinimo ir pan.). Šiuo atžvilgiu šių dienų sociologo, *mutatis mutandis*, padėtis labai primena Manet ir Flaubert'o padėtį, kurie norėdami iki galo įgyvendinti savo sugalvotą tikrovės konstravimo būdą turėjo pritaikyti jį objektams, tradiciškai išstumtiems iš akademinio meno, kuriam rūpėjo tik socialiai svarbiais laikomi asmenys bei dalykai, ir dėl to buvo kaltinami „realizmu". Sociologas nesunkiai galėtų perimti šį Flaubert'o moto: „Gerai rašyti apie vidutinybę".

Turime išmokti *paversti itin abstrakčias problemas visiškai praktiniais moksliniais veiksmais*, o tai, kaip įsitikinsime, suponuoja ypatingą santykį su tuo, kas paprastai vadinama „teorija" ir „tyrimu" *(empirie)*. Tokioje veikloje abstraktūs principai, pavyzdžiui, tie, kurie skelbiami *Le métier de sociologue* (Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973), nors ir verti dėmesio, nėra itin naudingi. Be abejo, kadangi nėra kito būdo įvaldyti esminius

[3] Žr. Bourdieu (1983e) *Le Monde* parašytą epitafiją, staiga mirus Goffmanui. Žr. taip pat Boltanski 1974.

veiklos principus – mokslinė tiriamoji veikla čia irgi nėra išimtis – kaip užsiimti ta veikla, būnant greta savotiško vadovo arba mokytojo, kuris padeda pasitikėti savimi ir nuramina, rodo pavyzdį ir pataiso jus, suformuluodamas šiuo *konkrečiu atveju* situacijai tinkančius principus.

Žinoma, visai gali būti, kad pasiklausę dvi valandas trukusios diskusijos apie muzikos mokymą, kovos sportų logiką, apie subsidijuojamos namų statybos rinkos formavimąsi arba graikų teologiją, jūs suabejosite, ar ne veltui leidote laiką ir ar išvis ką nors sužinojote arba išmokote. Iš tokio seminaro jūs neišeisite su tiksliais ir glaustais apibendrinimais apie komunikaciją, sistemų teoriją ir netgi lauko bei *habitus* sąvokas. Užuot formaliai aiškinęs struktūros sąvoką šiuolaikinėje matematikoje bei fizikoje ir dėstęs apie struktūrinio mąstymo būdo taikymo sociologijoje prielaidas, kaip darydavau prieš dvidešimt metų[4] (žinoma, viskas buvo „įspūdingiau"), aš maždaug tą patį pasakysiu praktiškiau, t.y. pareikšdamas visai banalias pastabas ir pateikdamas pačius paprasčiausius klausimus – tokius elementarius, kad kartais išvis pamirštamus – ir kaskart pats leisdamasis į kiekvieno konkretaus tyrimo smulkmenas. Iš tikrųjų vadovauti tyrimui, kadangi šiuo atveju tai susiję, galima tik su sąlyga, kad jis *atliekamas kartu su* atsakingu už jį tyrėju: tai reiškia, kad tu padedi sudaryti klausimyną, aiškinti statistinių duomenų lenteles arba interpretuoti dokumentus, jei reikia, siūlai hipotezes ir pan. Akivaizdu, kad tokiomis aplinkybėmis galima vadovauti tik nedaugeliui tyrimo projektų, ir kad tie, kurie teigia vadovaują daugeliui projektų, iš tiesų nedaro to, ką teigia darą.

Kadangi iš esmės reikia perteikti *modus operandi*, mokslinės kūrybos būdą, kuris suponuoja tam tikrą apibrėžtą suvokimo būdą, įsivaizdavimo ir pasidalijimo principus, nėra kito būdo

[4] Žr. Bourdieu (1968b) diskusiją knygoje *Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, kur jis kalba apie savo skolą struktūralizmui ir savo skirtumus nuo struktūralizmo, kaip socialinės epistemologijos.

tai įgyti, kaip leisti žmonėms pamatyti jį veikiant praktiškai arba stebėti, kaip šis *mokslinis habitus* (galėtume taip pat vadinti jį jo vardu) „reaguoja", kai reikia rinktis praktinius dalykus – atrankos būdą, klausimyną, kodavimo dilemą ir t.t. – nebūtinai paaiškinant juos formalių principų forma.

Métier, amatui, profesijai arba, pasak Durkheimo (1956: 101), socialiniam „menui", suprantamam kaip „gryna praktika be teorijos", reikia visiškai kitokios pedagogikos negu ta, kuri skirta mokyti žinių (*savoirs*). Kaip aiškiai matyti rašto ir mokyklų neturinčiose visuomenėse, – tačiau pasakytina ir apie tai, kas perteikiama formalų mokymą turinčiose visuomenėse ir netgi pačiose mokyklose, – daugelis mąstymo ir veiklos būdų, paprastai patys svarbiausi, iš praktikos į praktiką perduodami visybiškais ir praktiniais būdais, grindžiamais tiesioginiu ir ilgai trunkančiu ryšiu tarp mokančiojo ir besimokančio („daryk, kaip aš darau").[5] Mokslo istorikai bei filosofai ir ypač patys mokslininkai dažnai pastebi, kad nemaža dalis mokslininko amato išmokstama jį perduodant iš esmės praktiniais būdais.[6] O tylinčioji pedagogika, beveik nepaliekanti galimybių paaiškinti ir perduotą schemą, ir pačiame perdavimo procese veikiančią schemą, didesnį vaidmenį, suprantama, vaidina tuose moksluose, kur žinių turinys ir mąstymo bei veikimo būdai patys yra ne tokie aiškūs ir mažiau užkoduoti.

Sociologija yra pažangesnis mokslas, negu paprastai mano net patys sociologai. Geras socialinio mokslininko pozicijos disciplinoje kriterijus galėtų būti tai, kaip jis įsivaizduoja tai, ką

[5] Žr. Bourdieu 1990a. Connertonas 1989 efektyviai ir trumpai apgina šį argumentą; taip pat Jackson 1989: 8 sk.

[6] Žr. Kuhn 1970 ir Latour ir Woolgar 1979. Šiai minčiai taip pat pritaria Rouse 1987 ir Traweek 1989. Donaldas Schonas (1983) *The Reflective Practitioner* parodo, kad profesionalai (vadybos ir inžinerijos, architektūros, miestų planavimo ir psichoterapijos) supranta daugiau negu gali išsakyti žodžiais; būdami nusimanantys praktikai, jie pasižymi „savotišku žinojimu iš praktikos, kuris iš esmės yra neišreiškiamas", ir kliaujasi veikiau išmoktu improvizavimu, o ne aukštojoje mokykloje sužinotomis formulėmis.

jam reikia sužinoti, kad neatsiliktų nuo savo mokslo laimėjimų. Gausėjant žinių apie naujausius metodus, technikas, sampratas arba teorijas, negali nesustiprėti polinkis nepretenzingai suvokti savo mokslinius sugebėjimus. Tačiau sociologija yra dar menkai kodifikuota ir prastai formalizuota. Dėl to negalima, kaip kitur, kliautis mąstymo automatizmais arba mąstymą atstojančiais automatizmais (*evidentia ex terminis*, „apakinančiu simbolių akivaizdumu", kurį Leibnizas priešpriešino Descartes'o *évidence)* arba net ir visais šiais tikrai moksliško elgesio kodais – metodais, stebėjimo protokolais ir t.t., – sudarančiais labiausiai kodifikuotų mokslo laukų principą. Taigi norint išmokti adekvačių veiklos būdų, reikia iš esmės pasikliauti įsikūnijusia *habitus* schema.

Mokslinis *habitus* yra įsikūnijusi taisyklė, norma arba, geriau, mokslinis *modus operandi*, praktiškai funkcionuojantis pagal mokslo normas, nors šios ir nėra jo aiškiai išreikštas principas[7]: tai toji moksliška „žaidimo pagava" (*sens du jeu*), kuri verčia mus daryti tai, ką reikiamu momentu darome, nejausdami poreikio aiškinti, ką reikėjo padaryti, ir juo labiau žinoti aiškią taisyklę, leidžiančią mums užsiimti atitinkama veikla. Taigi sociologas, kuris siekia perduoti mokslinį *habitus*, turi daugiau bendra su didžiojo sporto treneriu negu su Sorbonos profesoriumi. Jis arba ji labai nedaug kalba apie pradinius principus bei bendruosius nurodymus. Žinoma, jis gali juos išdėstyti, kaip esu padaręs aš *Le métier de sociologue*, bet tik tuo atveju, jeigu supranta, kad šioje vietoje negali sustoti: nėra nieko blogiau už epistemologiją, kuri tampa pokalbio bei esė[8] tema ir *mokslinio tyrimo pakaitalu*. Sociologas veikia teikdamas praktinius patarimus ir dėl to atrodo labai panašus į trenerį, kuris rodo judesį („tavim dėtas, aš tai daryčiau..."), arba iš esmės

[7] Žr. Bourdieu 1990g ir Brubaker 1989a apie Bourdieu teorijos, kaip veikiančio mokslinio *habitus*, analizę.

[8] „Esė" neperteikia prancūzų kalbos žodžio *dissertation* šioki tokį menkinamąjį atspalvį turinčios reikšmės – kaip tuščio ir nereikalingo diskurso.

praktiškai „koreguoja" veiksmus („neklausčiau šito, bent jau tokia forma").

2 Mąstymas santykių požiūriu

Visa tai pasakytina apie objekto konstravimą, neabejotinai pačią svarbiausią tyrimo operaciją, vis dėlto beveik visiškai nepaisomą, ypač dominuojančios tradicijos, kuri remiasi „teorijos" ir „metodologijos" priešprieša. Spekuliatyvios „teorijos" pavyzdys galėtų būti Parsonso teorija, šis iš kelių atrinktų iškiliausių *oeuvres* (Durkheimo, Pareto, Weberio ir Marshallo – keista, ne Marxo), palikus tik jų „teorinį" arba, geriau sakyti, profesorišką aspektą, grynai teoriškai sukompiliuotas (tai reiškia, visiškai nepritaikomas) koncepcijų *melting pot*, arba mums artimesnis Jeffrey'io Alexanderio[9] „neofunkcionalizmas". Tokios mokymo poreikių įkvėptos eklektiškos ir klasifikuojamojo pobūdžio kompiliacijos praverčia mokant, bet niekam daugiau netinka. Jos priešprieša – „metodologija", kurios kataloguojami principai, tiesą sakant, nepriklauso nei epistemologijai, suprantamai kaip ir sėkmes, ir nesėkmes apimančios mokslinės veiklos schemas atskleisti siekianti refleksija, nei mokslo teorijai. Čia turiu mintyje Paulą Lazarsfeldą. Parsonsas ir Lazarsfeldas (ir tarp jų įsiterpęs Mertonas su savo „vidurio lygmens" teorijomis) sudarė tam tikrą socialiniu požiūriu labai veiksmingą ir įtakingą „mokslinę" *bendrovę*, kuri po Antrojo pasaulinio karo gerus tris dešimtmečius viešpatavo viso pasaulio sociologijoje.[10] Atskyrus „teoriją" ir „metodologiją", priešprieša, kuri faktiškai yra mokslinio darbo tam tikru metu socialinio pasidalijimo (kurį išreiškia profesūros ir taikomųjų mokslinių tyrimų

[9] Žr. Parsons 1937, Alexander 1980–1982, 1985 ir Alexander (1987j) *Twenty Lectures*, į atsiradusį iš paskaitų paskutinio kurso studentams.

[10] Prancūziškame tekste – toliau žr. Bourdieu 1988e. Pollakas (1979, 1980) bendrais bruožais analizuoja Lazarsfeldo veiklos, kurios tikslas buvo metodinis pozityvistinio socialinio mokslo – kanonų ir institucijų – eksportas už JAV ribų.

įstaigų darbuotojų priešprieša)[11] sudedamoji dalis, įtvirtinama kaip epistemologinė priešprieša. Manau, kad tokio padalijimo į dvi atskiras sritis turėtų būti visiškai atsisakyta, ir esu įsitikinęs, kad, derinant dvi abstrakcijas, negalima grįžti prie konkretybės.

Iš tiesų, konstruojant objektą, „empiriškiausių" techninių sprendimų negalima atskirti nuo „teoriškiausių" sprendimų. Tam tikras atrankos metodas, tam tikras duomenų rinkimo bei jų analizės būdas ir pan. reikalingi tik kaip apibrėžto objekto konstravimo funkcija. Dar tiksliau kalbant, bet kurie empiriniai duomenys gali būti laikomi įrodymu arba, kaip sakytų anglų ir amerikiečių mokslininkai, *evidence*, tik kaip iš tam tikrų teorinių prielaidų išvestų hipotezių funkcija. O mes dažnai elgiamės taip, tarsi tai, kas laikoma įrodymu (*evidence*), yra akivaizdu (*evident*), kadangi mes pasikliaujame *kultūros tradicija*, kuri dažniausiai primetama ir įdiegiama mokantis (garsieji Amerikos universitetuose dėstomi „metodologijos" kursai). „Akivaizdumą" pavertus fetišu, kartais galima atmesti empirinius darbus, kurie paties „akivaizdumo" apibrėžimo nelaiko nereikalaujančiu įrodymo. Kiekvienas mokslininkas duomenų statusą suteikia tik nedidelei daliai turimų duomenų, tačiau ne, kaip turėtų būti, daliai, kurios reikalauja jo (jos) problematika, bet pedagoginės tradicijos, kurios dalis jis (ji) yra, ir pernelyg dažnai tik vienos tradicijos garantuojamiems ir užtikrinamiems duomenims.

Daug ką sako tai, kad *vieno* duomenų rinkimo ir analizės būdo pagrindu kuriasi ištisos „mokyklos" arba mokslinių tyrimų tradicijos. Antai šiandien kai kurie etnometodologai nenori pripažinti nieko kita, kaip tik pokalbio analizę, supaprastintai laikomą teksto aiškinimu ir komentavimu, visiškai nekreipiant dėmesio į tiesioginio konteksto duomenis, kuriuos galima bū-

[11] Colemanas (1990a) pateikia turiningų biografinių prisiminimų apie šiuos du Kolumbijos sociologijos „polius" ir jų draugiškų santykių atkūrimą bei abipusį įteisinimą šeštajame dešimtmetyje.

tų pavadinti etnografiniais (tradiciškai tai vadinama „situacija"), ką ir kalbėti apie duomenis, kurie jiems leistų lokalizuoti šią situaciją socialinėje struktūroje. Šie „duomenys", yra (klaidingai) laikomi pačia *konkretybe*, iš tikrųjų yra didžiulės *abstrakcijos* išdava – taip esti visuomet, nes visi duomenys yra konstrukcijos, – tačiau ši abstrakcija neprisipažįsta tokia esanti[12]. Taigi susiduriame su „maniakais", pripažįstančiais vien linijinės loginės sekos modeliavimą, diskurso analizę, stebėjimą dalyvaujant, atvirus klausimus, giluminį interviu arba etnografinį aprašymą. Prisirišimas prie vieno arba kito duomenų rinkimo metodo kalba apie priklausymą „mokyklai"; antai simboliniai interakcionistai atpažįstami pagal stebėjimo dalyvaujant kultą, etnometodologai – iš jų entuziastingo žavėjimosi pokalbio analize, statuso tyrėjai – iš jų sistemingai taikomos gyvenimo kelio analizės ir t.t. O diskurso analizės derinimas su etnografiniu aprašymu bus sveikinamas kaip lūžis ir drąsus iššūkis metodologiniam monoteizmui. Panašiai reikėtų sukritikuoti ir statistinės analizės būdus, tebūnie tai daugybinė regresija, trajektorijos analizė, tinklo, faktorių arba įvykių istorijos analizė. Ir čia, su retomis išimtimis, monoteizmas viešpatauja.[13] Netgi elementariausia sociologijos sociologija moko, kad metodologiniai kaltinimai labai dažnai yra ne kas kita, kaip slepiamas būdas apsimestinai laikyti nesvarbiu, aktyviai ignoruoti tai, ko iš tikrųjų neišmanoma.

Taip pat reikėtų išanalizuoti duomenų pateikimo retoriką, kartais virstančią pretenzingu duomenų demonstravimu, kuriuo dažniausiai norima užmaskuoti elementarias klaidas, padarytas konstruojant objektą, nors, antra vertus, tikslus ir

[12] Namų pirkėjų ir pardavėjų sąveikos analizę žr. Bourdieu (1990d), o sugretinimui palyginkite jo struktūrinį konstruktyvizmą su tiesiu interakciniu diskursu – analitine Schegoloffo (1987) sistema.

[13] „Duokite vaikui plaktuką, – perspėja Abrahamas Kaplanas (1963: 112), – ir įsitikinsite, jog jam atrodys, kad į viską verta juo trinktelėti." Čia paminėtina Everetto C. Hugheso (1984) diskusija apie „metodologinį etnocentrizmą".

taupus *reikiamų* rezultatų eksponavimas, vertinant tokio *datum brutum* ekshibicionizmo matu, neretai *a priori* užsitraukia fetišuojančiųjų „įrodymo" formos *protokolą* (dvejopa žodžio prasme) įtarimą. Vargšas moksle. Kiek daug mokslinių nusikaltimų padaryta tavo vardu!.. Norėdamas visas šias kritines pastabas paversti pozityviu pamokymu, pasakysiu tik, kad turime saugotis sektantiškumo, slypinčio už pernelyg uoliai išpažįstamo vieno tikėjimo. Kiekvienu atveju turime stengtis sutelkti visus tinkamus ir praktiškai pritaikomus būdus, atsižvelgdami į objekto apibrėžimą ir praktines duomenų rinkimo sąlygas. Pavyzdžiui, diskurso analizei galima taikyti atitikmens analizę, kaip neseniai aš pasielgiau, nagrinėdamas įvairių Prancūzijoje gyvenamuosius namus statančių firmų reklamos strategijas (Bourdieu 1990c); arba derinti labiausiai standartizuotą statistinę analizę su giluminiais interviu ar etnografiniais stebėjimais, kaip pabandžiau padaryti *Distinction* (Bourdieu 1984a). Trumpai tariant, socialinis tyrimas yra pernelyg rimtas ir pernelyg sudėtingas, kad galėtume leisti sau painioti mokslinį *nelankstumą* su moksliniu *griežtumu ir tikslumu*, ir dėl to nepasinaudoti savo pačių ir visų gimininguų antropologijos, ekonomikos, istorijos ir t.t. disciplinų intelektualinių tradicijų sukauptomis vienokiomis ar kitokiomis priemonėmis. Tokiais atvejais man maga sakyti, jog galioja tik viena taisyklė: „draudžiama drausti"[14]; arba budriai sergėtis metodologinių kontrolierių. Manau, nereikia sakyti, kad kraštutinę laisvę, kurią čia ginu (kuri man atrodo esanti akivaizdžiai prasminga ir kuri, skubu pridėti, neturi nieko bendra su tam tikruose sluoksniuose, regis, itin madingu reliatyvistiškai epistemologiniu *laissez faire*), papildo kraštutinis budrumas, būtinas taikant analitinius metodus ir norint garantuoti, kad jie tinka mūsų nagrinėjamam klausimui. Aš dažnai pagaunu save mąstantį, jog mūsų meto-

[14] Skaitytojas atpažins čia garsųjį 1968-ųjų gegužės šūkį: *il est interdit d'interdire*.

dologinė „policija" (*pères-la-rigueur*) pasirodo esanti visai negriežta, netgi aplaidi ir nerūpestinga, naudodama būtent tuos metodus, kuriems yra fanatiškai atsidavusi.

Ko gero, tai, ką čia veiksime, jums pasirodys nereikšminga. Tačiau, pirma, objekto konstravimas – bent jau iš mano asmeninės mokslinio tiriamojo darbo patirties – nėra tai, kas padaroma iškart ir visam laikui, vienu mostu, tam tikru įžanginiu teoriniu veiksmu. Stebėjimo ir analizės programa, kurios dėka tai įvykdoma, nėra planas arba projektas, kurį nelyginant inžinierius pasirengtumėte iš anksto. Tai veikiau ilgai trunkantis ir įtemptas darbas, baigiamas pamažėle, po daugybės smulkių patobulinimų ir pataisymų, įkvėptų to, kas vadinama *le métier*, „žinojimo, kaip tai daroma", t.y. tam tikrų praktinių principų, nuo kurių priklauso ir visai nežymūs, ir lemiami pasirinkimai. Dėl šiek tiek išaukštintos ir gana netikroviškos tyrimo sampratos kai ką gal stebins, kad turime ilgai ir išsamiai svarstyti, regis, nereikšmingas detales, antai ar tyrėjas privalo pasisakyti esąs sociologas, ar dėtis kuo nors kitu, keliančiu mažesnę grėsmę (tarkime, etnografu arba istoriku), ar visiškai nuslėpti; ar geriau įtraukti tokius klausimus į statistinei analizei skirtą tyrimo instrumentą, ar palaikyti juos giluminiam pokalbiui su atrinktais pašnekovais ir pan.

Šis nuolatinis dėmesys tyrimo procedūros detalėms, kurios socialinis aspektas (kaip nustatyti patikimus ir nuovokius respondentus, kaip jiems prisistatyti, kaip nusakyti jiems savo tyrimo tikslus ir apskritai kaip „įsigauti" į tiriamą pasaulį ir t.t.) nėra pats nesvarbiausias, turėtų įspėti jus apie fetišizmą – sąvokų ir „teorijos", pagimdytos polinkio nagrinėti „teorinius" instrumentus (*habitus*, lauką, kapitalą ir t.t.) pačius savaime ir dėl jų pačių, užuot juos išjudinus ir privertus *veikti*. Taigi lauko sąvoka yra kaip teorinė objekto konstravimo būdo santrumpa, kontroliuosianti arba orientuosianti visus praktinius tyrimo pasirinkimus. Ji tarsi *pense-bête*, tarsi priminimas: ji sako man, kad kiekvienoje stadijoje aš turiu užtikrinti, jog objektas,

kurį susikūriau, nėra įsipainiojęs į santykių tinklą, išryškinantį jo būdingiausias savybes. Lauko sąvoka mums primena pirmąją metodo taisyklę, reikalaujančią visais įmanomais būdais priešintis savo pirminiam polinkiui mąstyti apie socialinį pasaulį substanciškai. Kaip sako Cassireris (1923) savo knygoje *Substance and Function*: reikia *mąstyti reliacionistiškai*. Tačiau lengviau mąstyti turint omenyje realijas, kurias „galima paliesti pirštu", tokias kaip individų grupės, o ne santykių aspektu. Lengviau mąstyti, tarkime, apie socialinę diferenciaciją, turint omenyje grupes, apibrėžiamas kaip populiacija, realistiškos klasės sampratos požiūriu arba netgi šių grupių antagonizmų požiūriu, negu kaip apie santykių erdvę.[15] Paprastai tyrimo objektai yra realijos, kurias tyrėjas išskiria dėl to, kad jos „išsikiša", nes „sukuria problemų" – pavyzdžiui, Čikagos juodaodžių geto „paauglių motinų socialinis aprūpinimas". Dažniausiai tyrėjai tyrimo objektais laiko socialines problemas, keliamas daugiau arba mažiau arbitraliai apibrėžtų populiacijų, kurios yra išskiriamos remiantis pirmine kategorija, o ši pati yra iš anksto sukonstruota: „vyresnio amžiaus žmonės", „jaunimas", „imigrantai", „pusiau profesija" arba „varguomenė" ir t.t. Pavyzdžiu imkime „Vakarinio Villeurbanne'o jaunimo projektą"[16]. Pirmas ir svarbiausias mokslinis prioritetas visais šiais atvejais būtų *laikyti savo objektu socialinę veiklą konstruojant iš anksto sukonstruotą objektą*. Čia ir yra tikrasis lūžio taškas.

Tačiau norint išvengti realistiškos mąstysenos, nepakanka vartoti Didžiosios teorijos didžius žodžius. Pavyzdžiui, kalbėdami apie galią, vieni kels substanciškus ir realistiškus klausimus apie vietą (panašiai kaip kultūros antropologai, kurie vis ieškojo „kultūros buveinės"); kiti klaus, iš kur – iš viršaus ar

[15] Išsamesnius paaiškinimus žr. Bourdieu 1985a, 1987b, 1989e. Savo reliacionistinę socialinės erdvės ir epistemologinio individų statuso joje koncepciją Bourdieu grindžia remdamasis logiku Peteriu F. Strawsonu (1959).

[16] Struktūrinis atitikmuo JAV būtų kažkas panašaus į „pietų Čikagos grupuotes".

apačios – kyla valdžia („kas valdo?"), kaip darė sociolingvistai, kuriems rūpėjo atrasti, ar kalbiniai pokyčiai vyksta tarp smulkiųjų buržua, ar tarp visos buržuazijos ir pan.[17] Būtent dėl to, kad būtų atsižadėta tokios substanciškos mąstysenos, o ne dėl to, kad man knieti seniems teoriniams vynmaišiams prilipinti naują etiketę, kalbu apie „galios lauką", o ne apie dominuojančią klasę, kuri yra realistinė sąvoka, žyminti tikrą grupę tų, kuriems priklauso ši apčiuopiama tikrovė, vadinama galia. Galios lauką aš suprantu kaip jėgos santykius, susiklostančius tarp socialinių pozicijų, garantuojančių jas užimantiems dalį socialinės galios arba kapitalo ir pajėgiančių įsitraukti į kovas dėl galios monopolio, iš kurių lemiamą reikšmę turi kova dėl teisės apibrėžti įteisintą galios formą (čia pirmiausia turiu mintyje „menininkų" ir „buržua" konfrontaciją XIX a. pabaigoje).[18]

Vadinasi, vienas iš didžiausių keblumų, su kuriais susiduriama analizuojant reliacionistiškai, t.y. santykių aspektu, yra tas, kad dažnai socialinės erdvės gali būti suvoktos tik kaip savybių pasiskirstymas tarp individų arba konkrečių institucijų, kadangi turimi duomenys susiję su individais arba institucijomis. Taigi norint perprasti ekonominės galios lauką Prancūzijoje bei socialines ir ekonomines jo reprodukcijos sąlygas, jūs turite tik nedidelę galimybę apklausti du šimtus aukštųjų Prancūzijos vadovaujančiųjų pareigūnų (Bourdieu ir de Saint Martin 1978; Bourdieu 1989a: 396–481). Tačiau tai darydami turite visą laiką saugotis negrįžti atgal į iš anksto sukonstruotų socialinių vienetų „tikrovę". Kad apsisaugotumėte nuo šito, aš patariu naudotis visai nesudėtingu ir patogiu objekto

[17] Apie galios buveinės paieškas ir gincus dėl „bendruomenės galios struktūros", atskleidžiančius „žvilgsnį iš viršaus" žr. Robert Dahl (1961) *Who Governs*. Žvilgsniui „iš apačios" atstovauja proktologinės istoriografijos ir šiuolaikinės antropologijos (pvz., Scott 1985) tradicija. Apie kalbos pokyčių vietą žr. Labov 1980.

[18] Apie galios lauką žr. Bourdieu 1989a ir šios knygos 1 dalį, 3 sk.; apie „menininkų" ir „buržua" susidūrimą Prancūzijoje XIX a. pabaigoje žr. Bourdieu 1983d ir Charle 1987.

konstravimo įrankiu: *tam tikriems agentams arba institucijoms būdingų savybių lentele.* Pavyzdžiui, jeigu mano uždavinys yra analizuoti įvairius kovos sportus (imtynes, dziudo, aikido, boksą ir t.t.), įvairias aukštojo mokslo institucijas arba skirtingus Paryžiaus laikraščius, aš įrašysiu kiekvieną instituciją į eilutę ir, atradęs vieną iš jų apibūdinančią savybę, pridėsiu po grafą: taip būsiu priverstas ištirti, ar visos kitos institucijos šią savybę turi, ar ne. Tai galima padaryti induktyvios pradinės tyrimo stadijos metu. Paskui išbrauksiu stulpelius, skirtus struktūriniu ir funkciniu požiūriu lygiavertėms savybėms, palikdamas tik tas savybes, kuriomis remiantis galima atskirti skirtingas institucijas ir kurios dėl to yra analitiniu požiūriu svarbios. Ši visai paprasta priemonė vertinga dėl to, kad verčia reliacionistiškai mąstyti ir apie nagrinėjamus socialinius elementus, ir apie jų ypatybes, kurias galima apibūdinti, atsižvelgiant į jų buvimą ir nebuvimą (taip/ne) arba nustatant laipsnį (+, – , 0 arba 1, 2, 3, 4, 5).

Būtent taip, ne vienu užsimojimu, bet per bandymus ir klaidas palengva konstruojamos visą socialinio pasaulio tikrovę sudarančios socialinės erdvės, kurios pačios atsiskleidžia tik itin abstrakčių, objektyvių santykių forma, ir kurių negalima nei paliesti, nei „parodyti". Čia jums nurodysiu savo neseniai paskelbtą darbą apie *Grandes écoles*[19] (Bourdieu 1989), kuriame, remdamasis labai glausta gerus du dešimtmečius trukusių tyrimo projektų kronika, smulkiai pasakoju, kaip nuo monogra-

[19] Prancūzijos *Grandes écoles* yra elito aukštosios mokyklos, nepriklausančios įprastai universiteto sistemai. Joms priklauso 1945 m. įsteigta *Ecole nationale d'administration* (ENA), rengianti aukštesniojo rango valstybės tarnautojus; *Ecole des hautes études commerciales* (HEC, įsteigta 1881 m.), kurioje mokosi būsimieji administratoriai ir verslo ekspertai; *Ecole polytechnique* ir *Ecole Centrale* (rengiančios inžinierius, įsteigta 1794 m.); ir *Ecole normale supérieure* (1794), kur rengiami aukščiausio lygio mokytojai ir universiteto dėstytojai. Stojantieji į šias mokyklas turi išlaikyti labai atrankius nacionalinius egzaminus po specialaus parengiamojo mokymo, trunkančio nuo vienerių iki ketverių metų.

fijos pereinama prie autentiškai sukonstruoto mokslinio objekto, šiuo atveju akademinių institucijų, kurioms patikėta galios lauko Prancūzijoje reprodukcija, lauko. Nepatekti į iš anksto sukonstruoto objekto pinkles pasidaro juo sunkiau, nes čia susiduriu su objektu, kuriuo, pagal apibrėžimą, esu suinteresuotas, nors tikrosios šio „intereso" esmės aiškiai nežinau. Tai galėtų būti, pavyzdžiui, faktas, jog esu *Ecole normale supérieure* auklėtinis.[20] Manasis tiesioginis jos pažinimas, kuris dar labiau kenkia, kai yra demistifikuotas ir demistifikuojantis, verčia iškelti galybę absoliučiai naivių klausimų, kurie būtų įdomūs kiekvienam *normalien*, nes jie iškart „šauna į galvą" tam, kuriam rūpi jo (jos) mokykla, t.y. jis pats arba ji pati: pavyzdžiui, ar skirstymas įstojus į mokyklą padeda pasirinkti disciplinas, matematiką ir fiziką arba literatūrą ir filosofiją. (Spontaniška problematika, kurios sudedamoji dalis yra narciziškas pasitenkinimas, iš tikrųjų yra daug naivesnė. Čia galėčiau paminėti daugybę per paskutinius dvidešimt metų išleistų į mokslinių veikalų statusą pretenduojančių knygų apie vieną ar kitą *Grande école*). Kam rašyti didelės apimties knygą, prikimštą faktų, sudarančių tikro moksliškumo regimybę, bet nepagaunančių reikalo esmės, jeigu, kaip aš manau, *Ecole normale supérieure*, su kuria mane gali sieti teigiami arba neigiami jausminiai ryšiai, iš tikrųjų tėra taškas objektyvių santykių erdvėje (taškas, kurio „svoris" struktūroje turės būti nustatytas); arba, kalbėkime tiksliau, jeigu šios institucijos esmė slypi opozicijos ir rungtyniavimo santykių tinkle, susiejančiame ją su visomis Prancūzijos aukštojo mokslo institucijomis, o pats šis tinklas susijęs su visomis galios lauko pozicijomis, kurias šios mokyklos suteikia galimybes užimti. Jeigu iš tiesų tai, kas tikra, yra susiję su santykiais, tuomet visiškai įmanoma, jog aš nieko

[20] Pierre'as Bourdieu *Ecole normale supérieure* baigė 1954 m. (taip tapo *normalien*), praėjus trejiems metams po to, kai ją baigė Foucault, metais anksčiau negu Jacques'as Derrida ir kartu su istoriku Le Roy Ladurie bei literatūros teoretiku Gérard'u Genette'u.

neišmanau apie instituciją, apie kurią manau žinąs viską, kadangi kitapus jos santykių su visuma nieko nėra.

Dėl to kyla strategijos problemų, kurių neįmanoma išvengti ir kurios vis ima ir iškyla diskutuojant apie mūsų tyrimo projektus. Pirmąją iš jų galima suformuluoti taip: ar geriau plačiai ištirti relevantiškų taip sukonstruoto objekto elementų visumą, ar intensyviai nagrinėti ribotą tokio teoriškai nepagrįsto teorinio ansamblio fragmentą? Dažniausiai, turint omenyje naivią pozityvistinę tikslumo ir „rimtumo" idėją, socialiai pritariama antrajai galimybei, t.y. „išsamiam labai tiksliai apibrėžto ir tikslaus objekto tyrimui", kaip mėgsta sakyti mokslinių darbų vadovai. (Būtų labai nesunku parodyti, kad tokios tipiškos smulkia buržuazinės dorybės, kaip „protingumas", „rimtumas", „sąžiningumas" ir pan., kurios tiktų smulkaus verslo vadybai arba vidutinio lygmens biurokratui, čia yra paverstos „moksliniu metodu"; ir taip pat kaip socialiai patvirtinta fikcija – „bendruomenės tyrimas" arba monografija apie organizaciją – gali tapti moksliškai pripažinta dėl klasikinio socialinės magijos poveikio.)

Praktiškai įsitikinsime, kad lauko ribų klausimas, akivaizdžiai pozityvistinis klausimas, į kurį galima teoriškai atsakyti (agentas arba institucija priklauso laukui tik jeigu jame sukelia ir patiria padarinius), iškils ne sykį. Dėl to jūs beveik visuomet susidursite su intensyvios praktiškai suvokiamo objekto fragmento analizės ir ekstensyvios autentiško objekto analizės alternatyva. Mokslinė nauda, kurią galima gauti pažįstant erdvę, iš kurios jūs išskyrėte tiriamąjį objektą (pavyzdžiui, konkrečią elito mokyklą) ir kurią jūs turite, stokodami geresnės informacijos, nors ir apytikriai apsibrėžti iš antrinių (netiesioginių) duomenų, slypi tame, kad, suprasdami, ką darote ir iš ko susideda tikrovė, iš kurios buvo *abstrahuotas* fragmentas, jūs galite bent bendrai įsivaizduoti pagrindines jėgų linijas, struktūruojančias erdvę, kurios ribos yra susijusios su nagrinėjamu dalyku (panašiai, kaip XIX a. architektai, įsta-

biai anglimi piešę eskizuose visą pastatą, kurio viduje buvo jų detaliai norėta pavaizduoti dalis). Taigi nagrinėjamame fragmente jums neteks rizikuoti ieškoti (ir „atrasti") mechanizmų ir principų, kurie iš tikrųjų yra išorėje, santykiuose su kitais objektais.

Mokslinio objekto konstravimas taip pat reikalauja iš jūsų aktyvios ir sistemiškos nuostatos „faktų" atžvilgiu. Norint atsisakyti empiristinio pasyvumo, kuris tik patvirtina išankstinius sveiko proto konstruktus, ir nenugrimsti į beprasmišką grandioziško teorizavimo diskursą, reikia ne formuluoti grandioziškus ir tuščius teorinius konstruktus, bet imtis labai konkretaus empirinio atvejo, turint tikslą *sukurti modelį* (šis nebūtinai turi įgyti matematinę arba abstrakčią formą, kad būtų tikslus). Turite susieti reikiamus duomenis taip, kad jie veiktų kaip savaeigė tyrimo programa, galinti kelti sistemiškus klausimus, į kuriuos būtų galima sistemiškai atsakyti, trumpai sakant, sukurti nuoseklią santykių sistemą, kurią būtų galima patikrinti. Sunkiausias uždavinys yra *sistemiškai* tirti konkretų atvejį, suvokiant jį kaip, pasak Bachelard'o (1949), „konkretų galimybės atvejį", kad pavyktų išskirti bendras arba nekintamas savybes, kurias tik tokia analizė gali atskleisti. (Jeigu tokio tikslo labai dažnai stinga istorikų darbams, tai, be abejo, dėl to, kad į socialinį jų disciplinos apibrėžimą įrašyta jų darbo samprata yra mažiau ambicinga arba pretenzinga, bet sykiu ir reikalaujanti mažiau pastangų, palyginti su sociologui keliamais reikalavimais.)

Veiksmingas objekto konstravimo įrankis yra analoginis samprotavimas, grįstas motyvuota homologijų intuicija (ją grindžia laukų nekintamų dėsningumų žinojimas). Jis leidžia jums visiškai panirti į nagrinėjamo pavyzdžio konkretumą, bet jame nenuskęsti, kaip atsitinka empiristinei idiografijai, ir *apibendrinti*, o mokslas ir yra *apibendrinimas*, ne atsietai ir dirbtinai taikant formalias ir beprasmes teorines konstrukcijas, bet ypatingu mąstymo apie konkretų atvejį būdu, kuris yra

tikras mąstymas apie jį kaip tokį. Šis mąstymo būdas iki galo nuosekliai realizuojasi per *lyginamąjį metodą*, leidžiantį jums apie konkretų pavyzdį, suprantamą kaip „konkretus galimybės atvejis", mąstyti reliacionistiškai, remiantis tarp skirtingų laukų (pvz., tarp akademinės galios lauko ir religinės galios lauko per profesoriaus/intelektualo ir vyskupo/teologo santykių homologiją) arba skirtingų to paties lauko būklių (pavyzdžiui, religijos laukas Viduramžiais ir šiandien) egzistuojančiomis struktūrinėmis homologijomis.[21]

Jeigu šis seminaras vyks taip, kaip man norėtųsi, jūs praktiškai suprasite metodą, kurį bandau su jumis aptarti. Išklausysite žmonių, kurie analizuoja labai įvairius objektus ir kurie nuolatos analizuoja save, vadovaudamiesi tais pačiais principais, taigi *modus operandi*, kurį aš noriu perteikti, bus perduotas *praktiškai*, taikant jį įvairiems atvejams, nebūtinai aiškiai teoriškai paaiškinant. Klausydamiesi kitų, mes visi pamąstysime apie savo pačių tiriamąjį darbą, o tokiu būdu susikūrusi palyginimo situacija (pavyzdžiui, etikoje šis metodas funkcionuoja tik tada, jeigu jį galima perkelti į socialinio pasaulio mechanizmus) įpareigos kiekvieną dalyvį sukonkretinti savo objektą, suvokti jį kaip konkretų atvejį (tai priešinga vienai iš labiausiai paplitusių socialinių mokslų klaidų, būtent suvisuotinti konkretų atvejį) ir iškėlus bendriausius klausimus, apibendrinti, atrasti nekintamas savybes, kurios slepiamos po ypatingumo išore. (Vienas iš tiesioginių tokios mąstysenos efektų yra neleisti tam tikro pusiau apibendrinimo, kuriančio abstrakčiai konkrečias sąvokas, atsiradusias iš neišanalizuotų paprastų žodžių arba faktų kontrabandos į mokslo pasaulį.) Tuo metu, kai buvau labiau linkęs vadovauti vadovas, aš nedvejodamas patardavau mokslininkams analizuoti bent *du* objektus, pavyzdžiui, istorikams greta jų pagrindinio objekto (tarkime, Antrosios im-

[21] Žr. Bourdieu 1971b ir *Maxwell's Devil: The Structure and Genesis of the Religious Field* netrukus pasirodysiančiame Bourdieu a.

perijos laikų leidėjo) analizuoti ir šiandieninį šio objekto atitikmenį (Paryžiaus leidyklą). Analizuoti dabartį naudinga bent jau dėl to, kad istorikas verčiamas objektyvuoti ir kontroliuoti išankstines sąvokas, kurias yra linkęs primesti praeičiai, kad įvardydamas buvusias veiklas dabar vartojamais žodžiais, tokiais kaip žodis „menininkas", nepamirštų, jog atitinkama sąvoka yra visai nesena (Bourdieu 1987d, 1987j, 1988d).[22]

3 Radikali abejonė

Mokslinio objekto konstravimas pirmiausia ir labiausiai reikalauja atsisakyti sveiko proto, t.y. visų pripažįstamų reprezentavimų, tegul tai būtų įprasto gyvenimo banalybės ar oficialiai pateikiami dalykai, dažnai perkeliami į institucijas, taigi esantys ir socialinių organizacijų objektyvume, ir juose dalyvaujančiųjų protuose. *Tai, kas iš anksto sukonstruota, egzistuoja visur.* Sociologą, kaip ir kiekvieną kitą, tai tiesiogine prasme persekioja. Taigi sociologo užduotis pažinti objektą – socialinį pasaulį, – kurio padaras jis yra, turint omenyje, jog jo keliamos su juo susijusios problemos ir jo vartojamos sąvokos visai gali būti paties objekto padariniai. (Tai ypač pasakytina apie objektui pažinti vartojamas klasifikacines sąvokas, bendrąsias sąvokas, antai profesijų pavadinimai, arba mokslines sąvokas, pavyzdžiui, disciplinos tradicijos iš kartos į kartą perduodamos sąvokos.) Jų savaime suprantamas ir įrodymų nereikalaujantis pobūdis yra nulemtas objektyvių ir subjektyvių struktūrų atitikimo, saugančio jas nuo abejojimo ir analizės.

[22] Panašiai Charle'is (1990) parodė, kad „intelektualai", kaip šiuolaikinė socialinė grupė, suvokimo schema ir politinė kategorija, yra nesenas „išgalvojimas", kuris buvo padarytas Prancūzijoje pačioje XIX a. pabaigoje ir buvo susijęs su Dreyfuso byla. Jo, kaip ir Bourdieu (1989d), nuomone, sąvokos taikymas ankstesnių epochų mąstytojams ir rašytojams, nematant skirtumo, yra arba anachronizmas, arba tokia analizė, kai taikant praeičiai dabarties kategorijas galiausiai užtemdomas „intelektualų" istorinis išskirtinumas.

Ar gali sociologas praktiškai imti taip radikaliai abejoti, nors tai būtina, norint paimti į skliaustus visas išankstines prielaidas, neatsiejamas nuo fakto, kad jis (ji) yra socialinė būtybė, kad dėl to yra socializuotas ir gali jaustis „it žuvis vandenyje" socialiniame pasaulyje, kurio struktūras internalizavo? Kaip jis gali užkirsti kelią pačiam socialiniam pasauliui konstruoti objektą, tam tikra prasme per ji, per tuos neįsisąmonintus veiksmus arba savęs nesuvokiančius veiksmus, kurių akivaizdus subjektas yra jis? Nekonstruoti, kaip daro pozityvistinis hiperempirizmas, kai kritiškai neanalizuodamas priima sąvokas, kurios pačios peršasi („laimėjimas" ir „aiškinimas", „profesija", „atlikėjas", „vaidmuo" ir t.t.), vis dėlto reiškia konstruoti, kadangi tai prilygsta to, kas jau sukonstruota, fiksavimui – taigi ir patvirtinimui. Įprastinė sociologija, kuri išvengia radikalaus abejojimo savo pačios veiksmais bei savo pačios mąstymo įrankiais ir kuri tokį *refleksyvų nusistatymą* neabejotinai laikytų filosofinio mentaliteto liekana, taigi ir ikimokslinių laikų atgyvena, yra visiškai nustelbta objekto, kurį ji teigia pažįstanti ir kurio iš tikrųjų negali pažinti, nes nepažįsta pati savęs. Mokslinė veikla, kuri neanalizuoja savęs pačios, tiesą sakant, nesupranta, ką ji veikia. Įstrigusi į objektą arba apimta objekto, kurį laiko savo objektu, ji atskleidžia kai ką apie objektą, bet tai iš tikrųjų nėra objektyvuota, kadangi tai yra patys objekto suvokimo principai.

Lengvai būtų galima parodyti, kad šis pusiau moksliškas mokslas[23] *skolinasi savo problemas, savo sąvokas ir savo pažinimo įrankius iš socialinio pasaulio* ir dažnai *fiksuoja* kaip duomenis, kaip empirinę duotybę, nepriklausomą nuo pažinimo veiksmo ir jį atliekančio mokslo, faktus, reprezentavimus arba institucijas, kurie yra *ankstesnės mokslo pakopos padarinys*. Trumpai kalbant, fiksuoja save, neatpažindama savęs...

[23] Prancūziškai *science demi-savante*.

Leiskite trumpai apsistoti ties kiekviena iš šių minčių. Socialinis mokslas visuomet linkęs gauti iš jo tiriamo pasaulio *problemas*, kurias jis kelia apie tą pasaulį. Kiekvienoje visuomenėje kiekvieną akimirką iškeliama *socialinių problemų*, kurios laikomos įteisintomis, vertomis diskusijų, viešinimo, o kartais būti subiurokratintomis ir tam tikra prasme *garantuojamomis valstybės*. Tai, pavyzdžiui, problemos, pavedamos ištirti aukšto lygio oficialiai įpareigotoms jas nagrinėti komisijoms arba, per visas biurokratinių reikalavimų formas, tyrimo ir finansavimo programas, sutartis, stipendijas, subsidijas ir t.t. daugmaž tiesiogiai priskiriamos patiems sociologams[24]. Nemaža dalis oficialaus socialinio mokslo pripažįstamų objektų ir didžioji dalis tiriamų temų – skurdas, nusikalstamumas, jaunimas, metusieji

[24] Pirmas pavyzdys būtų skurdo tyrimų laukas JAV, atsiradęs iš esmės kaip septintojo dešimtmečio *War on Poverty* („Skelbiame karą skurdui") ir vėlesnių valstybės reikalavimų pažinti tas gyventojų grupes, kurių jai nepavyko prijaukinti, šalutinis produktas. Ekonominių galimybių centrui 1964 m. oficialiai performulavus problemą, lig tol sociopolitiniu laikytas klausimas tapo įteisinta „mokslinio" tyrimo sritimi, tokiu būdu buvo patraukta daugybė mokslininkų – ypač ekonomistų – į naujus tyrimo centrus, žurnalus ir konferencijas, skirtas skurdui ir jo viešai kontrolei, o galiausiai buvo institucionalizuota labai techniška (ir labai ideologizuota) „viešosios politikos analizės" disciplina. Socialiniai mokslininkai ne tik nekritiškai perėmė biurokratines kategorijas ir valdžios kriterijus (tokius kaip garsioji „skurdo riba", kuri ir toliau brėžia diskurso ribas, nepaisant savo ne kartą iškilusio ir vis didėjančio teorinio neadekvatumo) ir problemas (ar socialinė parama neskatina skurstančių žmonių mažiau dirbti? ar valstybės remiami žmonės laikosi tų pačių elgesio normų, ar savo elgesiu pažeidžia „vyraujančias" normas? kokios ekonominės priemonės labiausiai padeda jiems jaustis „patenkintais savimi ir savarankiškais" – t.y. socialiniu ir politiniu požiūriais nematomais?), bet ir moralistišką bei individualistišką dominuojančiųjų skurdo suvokimą pavertė „moksliniais faktais" (Katz 1989: 112–123). Havemanas (1987) pateikia gerą pavyzdį, kaip šio proceso metu federalinė valdžia *in toto* pakeitė socialinio mokslo veidą: 1980 m. su skurdu susiję tyrimai surijo visus 30% visų federaliniams tyrimams skirtų išlaidų, palyginti su 6% 1960 m. Šiuo metu plintantis diskursas apie „žemiausią klasę" yra dar viena iliustracija, kaip fondai, skirdami lėšas, gali iš naujo apibrėžti socialinių mokslinių svarstymų sąlygas.

vidurines mokyklas, laisvalaikis, neblaiviųjų vairavimas ir pan. – yra ne kas kita, kaip socialinės problemos, kurios buvo slapta įneštos į sociologiją ir kurios kinta sulig socialinės ir mokslinės to meto sąmonės svyravimais, kaip galėtų paliudyti pagrindinių realistiškų sociologijos padalinių evoliucijos laikui bėgant analizė (tai galima suprasti iš pagrindinių žurnalų paantraščių arba iš periodiškai Pasauliniame sociologijos kongrese susitinkančių tyrimo grupių arba sekcijų pavadinimų)[25]. Čia vienas iš būdų, kuriuo socialinis pasaulis konstruoja savo paties reprezentavimus, tam naudodamas sociologiją ir sociologą. Sociologui labiau negu kitam mąstytojui palikti savo mintį neapmąstytą *(impensé)* reiškia pasmerkti save būti tik *įrankiu* to, ką jis teigia mąstąs.

Kaip rengiamės tai nutraukti? Kaip sociologas gali išvengti slaptos įtaigos, kurią patiria skaitydamas laikraščius arba žiūrėdamas televiziją ar netgi skaitydamas savo kolegų darbus? Jau vien faktas, jog esi budrus, yra labai svarbus, tik vargu ar

[25] Tai nesunku pastebėti iš kategorijų, kuriomis remiantis rūšiuojamos knygos apžvalgų žurnale *Contemporary Sociology*, evoliucijos arba iš pakitusių socialinių mokslų vadovėlių skyrių (pvz., Smelser 1988) ir enciklopedijų straipsnių antraščių. *Annual Review of Sociology* temų taksonomija gerai iliustruoja sveiko proto, biurokratinio ir absoliučiai arbitralaus suskirstymo samplaiką, paveldėtą iš disciplinos (akademinės) istorijos: retas protas gali retrospektyviai (socio)logiškai nuosekliai suskirstyti savo objektą. Atvertus kiekvieną knygą, kategorija „Teorija ir metodai" kaip visuomet išskirta į savarankišką temą. Paskui eina „Socialinis procesas", tokia plati kategorija, kad vargu ar galima suprasti, kas galėtų į ją nepatekti, ir „Institucijos ir kultūra", kur kultūra iškeliama kaip atskiras objektas. Neaišku, kodėl „Formalios organizacijos" buvo atskirtos nuo „Politinės ir ekonominės sociologijos"; kaip šias savo ruožtu galima atskirti nuo „Stratifikacijos ir diferencijacijos", taip pat ginčytina. „Istorijos sociologija" turi dvigubą privilegiją būti įkūnijama į atskirą specialybę (tikriausiai remiantis metodu, bet ar tada nereikėtų pergrupuoti su „teorija ir metodais", ir kodėl kiti požiūriai neturi savo „skyrių"?). Kodėl „Pasaulio religijos sociologija" turi paantraštę, irgi paslaptis. „Politika" yra tiesioginė biurokratinio valstybės socialinių žinių poreikio išraiška. O visas kitas kategorijas vainikuoja sveiką protą pašventinanti antraštė „Individas ir visuomenė".

to užtenka. Vienas iš veiksmingiausių įrankių, padedančių tai nutraukti, glūdi problemų, objektų, mąstymo įrankių socialinėje istorijoje, t.y. istorijoje tikrovės socialinio konstravimo (įrašyto tokiose įprastose sąvokose kaip vaidmuo, kultūra, jaunimas ir t.t. arba taksonomijose), kuris atliekamas pačiame socialiniame pasaulyje, kaip visumoje, arba viename ar kitame specializuotame lauke ir ypač socialinių mokslų lauke. (Tai turėtų paskatinti mus vis dar neparašytos socialinės socialinių mokslų istorijos mokymui priskirti visiškai kitokį tikslą negu tas, kurį jam dabar skiriame.) Nemaža dalis bendrų darbų, kurie buvo paskelbti *Actes de la recherche en sciences sociales*, skirti socialinei pačių įprasčiausių kasdienio gyvenimo objektų istorijai. Turiu mintyje, pavyzdžiui, visus tuos dalykus, kurie tapo tokie kasdieniai, tokie savaime suprantami, jog niekas į juos nebekreipia dėmesio, kaip antai teismo struktūra, muziejaus erdvė, balsavimo kabina, „profesinio įžeidimo" arba „kadro" savoka, lentelė (du iš dviejų) arba paprasčiausias rašymo arba spausdinimo veiksmas.[26] Taip traktuojama istorija yra įkvėpta ne antikvariško intereso, bet noro suprasti, kaip ir kodėl suprantama.

Norint netapti problemų, kurias jūs laikote savo objektu, objektu, reikia atsekti šių problemų *atsiradimo* istoriją, jų laipsniško susidarymo, t.y. bendro darbo, dažniausiai neatsiejamo nuo rungtyniavimo ir kovos, kurių reikėjo, kad tie ir kiti klausimai taptų žinomi ir pripažįstami (*faire connaître et reconnaître*) kaip *įteisintos problemos*, kurios yra viešai išsakomos, skelbtinos, viešos, oficialios. Čia galima galvoti apie „nelaimingų atsitikimų darbe" problemą arba profesinės rizikos problemą, išanalizuotą Rémi Lenoiro (1980), arba apie Patricko Champagne'io (1979) nuodugniai išnagrinėtą „pagyvenusių žmonių" (*troisième âge*) atradimą ir, dar plačiau, tokius svarbius socialinių

[26] Žr. atitinkamai Lenoir 1980, Boltanski 1979, Garrigou 1988, Bourdieu 1977a: 36–38, 188, ir Sayad 1985.

problemų sociologijos elementus, kaip šeima, skyrybos, nusikaltimai, narkotikai ir moterų darbas. Visais šiais atvejais mes įsitikinsime, kad problema, kurią kasdienis pozityvizmas (į kurį pirmiausia linksta kiekvienas tyrėjas) laiko savaime suprantama, yra socialiai susiformavusi *kolektyvaus socialinės tikrovės konstravimo* metu ir jo dėka[27], ir kad reikėjo susirinkimų ir komitetų, asociacijų ir lygų, grupių ir sąjūdžių, demonstracijų ir peticijų, reikalavimų ir apsisprendimų, balsų ir palaikymo, projektų, programų ir nutarimų, kad tai, kas buvo ir galėjo likti *privatu*, konkreti ypatinga problema virstų *socialine problema*, viešu klausimu, kurį galima imtis viešai svarstyti (turiu mintyje abortų arba homoseksualumo likimą)[28], ar netgi oficialia problema, kuri tampa oficialių sprendimų bei politikų, įstatymų ir potvarkių objektu.

Čia reikėtų išanalizuoti ypatingą politikos lauko vaidmenį (Bourdieu 1981a) ir ypač biurokratijos lauko vaidmenį. Labai ypatingos *administracinės komisijos* logikos dėka (šią logiką dabar nagrinėju, analizuodamas valstybinę pagalbos aprūpinant

[27] Bourdieu požiūris į socialines problemas gali pasirodyti esąs giminingas „socialinio konstrukcionizmo" požiūriui (pvz., Schneider 1985, Gusfield 1981, Spector ir Kitsuse 1987), tačiau jis iš esmės skiriasi nuo pastarųjų tuo, kad grindžia socialinį simbolinio ir organizacinio konstravimo darbą objektyvia socialinių erdvių, kuriose visa tai vyksta, struktūra. Bourdieu nėra šalininkas nei „griežtos", nei „kontekstinės" konstrukcionistinės pozicijos (kaip ją apibrėžia Best 1989: 245–289), jis palaiko „struktūralistinį konstruktyvizmą", kuris priežastiniais ryšiais sieja tvirtinimus ir jų rezultatus su objektyviomis sąlygomis. Žr. Champagne 1990 „viešosios nuomonės" socialinio konstravimo analizę.

[28] Kristin Luker (1984) ir Faye Ginsburg (1988) pateikia detalius abortų, kaip viešo klausimo, socialinio konstravimo politiniu ir paprastų žmonių lygmeniu istorinius ir etnografinius paaiškinimus. Pollak (1988a) bendrais bruožais analizuoja viešai formuojamą ryšį tarp AIDS ir homoseksualumo dabartiniame Prancūzijos politiniame diskurse. Boltanski savo reikšmingame straipsnyje „Pasmerkimas" (*Denunciation*) (Boltanski, Darė ir Schiltz 1984, Boltanski 1990) atskleidžia sąlygas, lemiančias strategijų, skirtų pertvarkyti asmeninius įvykius, veiksmingumą, ir įsibrauna į socialiai priimtus klausimus ir neteisybes.

būstu politiką Prancūzijoje apie 1975 m.[29]) biurokratijos laukas įneša lemiamą indėlį sukuriant ir įšventinant „universalias" socialines problemas. Primesta *problématique*, kuri sociologą – kaip kiekvieną kitą socialinį agentą – kamuoja ir kurią jis perduoda toliau bei palaiko kaskart, kai imasi savo atsakomybe klausimų, išreiškiančių socialines bei politines to meto nuotaikas (pavyzdžiui, įtraukdamas juos į savo apklausos anketas arba, blogiau, organizuodamas savo tyrimą, orientuodamasis į juos), yra dar labiau tikėtina, kai tam tikrame socialiniame pasaulyje *savaime suprantamomis* problemos laikomos tos, kurios turi daugiausia šansų, kad joms bus skirti *grants*[30], materialūs ar simboliniai, kad jos yra, kaip sako prancūzai, *bien vus*, itin palankiai traktuojamos mokslinės biurokratijos vadybininkų ir biurokratijos autoritetų, tokių kaip tyrimų fondai, privačios firmos arba vyriausybinės tarnybos. (Tai paaiškina, dėl ko viešosios nuomonės apklausoms, „mokslui be mokslininko" visuomet pritaria tie, kurie turi būdų ir priemonių juos užsakyti ir kurie priešingu atveju, jei tik atsisakoma vykdyti jų reikalavimus ir paliepimus, pasirodo esą labai kritiški sociologijos atžvilgiu.[31])

Kad dar labiau viską sukomplikuočiau ir priverščiau jus suprasti, kokia sunki, tiesą sakant, kone beviltiška, yra sociologo padėtis, tik pridursiu, jog kuriant oficialias problemas, t.y. tas

[29] Žr. visą 1990 m. kovo mėnesio *Actes de la recherche en sciences sociales* numerį (Bourdieu 1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu ir de Saint Martin 1990; Bourdieu ir Christin 1990).

[30] Bourdieu žaidžia žodžiais „grants" (subsidijos) ir „for granted" (be įrodymų), norėdamas pabrėžti organišką ryšį tarp materialios ir kognityvios problematikos primetimo.

[31] Pradėjus septintajame dešimtmetyje viešosios nuomonės apklausas Prancūzijos politiniame gyvenime, Bourdieu ryžtingai ir dažnai kandžiai kritikavo jų socialinę paskirtį. Jo 1971 m. parašytas straipsnis provokuojamu pavadinimu *Viešoji nuomonė neegzistuoja* (Bourdieu 1979e) buvo perspausdintas daugelyje rinktinių ir žurnalų, išverstas į šešias kalbas. Šį klausimą jis dar kartą iškėlė straipsnyje *Mokslas be mokslininko* (Bourdieu 1987a: 217–224).

problemas, kurios laikomos visuotinėmis, nes yra pripažįstamos valstybės, beveik visuomet paliekama galimybė tiems, kurie šiandien vadinami *ekspertais*. Tarp šių vadinamųjų ekspertų esama sociologų, kurie remdamiesi mokslo autoritetu patvirtina biurokratiškai reprezentuojamų problemų visuotinumą, objektyvumą ir nešališkumą. Tai reiškia, kad bet kuris savo vardo vertas sociologas, t.y. darantis tai, ką, mano nuomone, reikia, kad turėtų nors kokią tikimybę būti problemų, kurias jis gali suformuluoti apie socialinį pasaulį, *subjektu*, privalo visiškai atvirai įtraukti į savo objektą sociologijos ir sociologų (t.y. tokių pat kaip ir jis) įnašą kuriant į oficialias problemas – netgi jei tai galėtų atrodyti kaip arogantiškumo ženklas arba profesinio solidarumo ir korporacijos interesų išdavystė.

Socialiniuose moksluose, kaip gerai žinoma, epistemologiniai lūžiai dažnai esti socialiniai lūžiai, kai atsižadama pamatinių grupės, o kartais esmingiausių profesionalų įsitikinimų, tam tikrų bendrų įsitikinimų, iš kurių susidaro *communis doctorum opinio*. Radikalus abejojimas sociologijoje prilygsta buvimui už įstatymo ribų. Tai, be abejo, skaudžiai pajuto Descartes'as, kuris jo komentuotojų nusivylimui, niekada savo taip drąsiai į pažinimo sritį įdiegto mąstymo būdo neišplėtė iki politikos (atkreiptinas dėmesys, kaip apdairiai jis kalba apie Machiavelli).

Dabar aš prieinu prie sąvokų, žodžių ir metodų, kuriuos *profession*[32] vartoja kalbėdama ir mąstydama apie socialinį pasaulį. Kalba kelia ypač sudėtingą problemą sociologui: ji iš tiesų yra milžiniška natūralizuotų išankstinių konstruktų[33] saugyk-

[32] Čia Bourdieu rengiasi kritikuoti anglų ir amerikiečių sociologinę „profesijos" sąvoką „profession".

[33] Arba Wittgensteino (1977: 18) žodžiais tariant, „kalba visur spendžia tuos pačius spąstus; tai milžiniškas klaidingų vingių tinklas". Tokios pat nuomonės ir Eliasas (1978a, 111), kuris „paveldėtas kalbos ir mąstymo struktūras" laiko vienomis iš rimčiausių kliūčių, trukdančių mokslui apie visuomenę: „Šiuo metu sociologų naudojamos kalbėjimo ir mąstymo priemonės iš esmės neprilygsta uždaviniui, kurį iš jų reikalaujama atlikti".

la, dėl to šių išankstinių konstruktų niekas nepastebi kaip tokių, ir šie gali funkcionuoti kaip neįsisąmoninti konstravimo įrankiai. Pavyzdys čia galėtų būti *profesijų taksonomijos*, nesvarbu, ar šiandien kasdieniame gyvenime paplitusių profesijų pavadinimai, ar socioekonominės INSEE (Prancūzijos nacionalinio ekonomikos ir statistinių tyrimų instituto) kategorijos, tipiškas *biurokratinės konceptualizacijos*[34], biurokratijos pasaulio pavyzdys, o labiau apibendrinus, pavyzdys visų taksonomijų (amžiaus grupių, jaunų ir senų, lyties kategorijos, kurios, kaip žinoma, nėra nepriklausomos nuo socialinio arbitralumo), kurias sociologai pasitelkia pernelyg daug apie jas negalvodami, nes jos – visai visuomenei bendros socialinės supratimo kategorijos.[35] Arba, kaip ir tuo atveju, kurį pavadinau „profesoriško vertinimo kategorijomis" (būdvardžių porų sistema, jais vertinami studentų darbai arba kolegų savybės [Bourdieu 1988a: 194–225]), jos priklauso jų profesinei korporacijai (o tai nepašalina fakto, kad jos galiausiai susiformavo, remiantis struktūrų homologijomis, t.y. svarbiausiomis socialinės erdvės

---

Įkandin Benjamino Lee Whorfo, jis ypač pabrėžia, kad Vakarų kalbos paprastai į pirmą vietą kelia daiktavardžius ir papildinius, mažiau dėmesio skiria santykiams, o procesus redukuoja į statiškas aplinkybes.

[34] Kitas pavyzdys būtų biurokratų išgalvota „skurdo riba" ir vėlesnis jos įsikūnijimas JAV socialiniame „moksle" (Beeghley 1984; Katz 1989: 115–117).

[35] Maurice'as Halbwachsas (1972: 329–348) prieš daug metų parodė, kad amžiaus kategorija neturi nieko bendra su „natūralumu". Pialoux (1978), Thévenot (1979), Mauger ir Fossé-Polliak (1983) ir Bourdieu (1980b: 143–154) *Youth is Nothing But a Word* („Jaunimas tėra žodis") toliau plėtoja šį teiginį, kalbėdamas apie jaunimą. Champagne (1979) ir Lenoiras (1978) pritaiko tai socialiniam politiniam „pagyvenusiųjų" kategorijos konstravimui. Begalė istorinių lyčių tarpusavio santykių studijų pastaruoju metu pademonstravo vyro ir moters kategorijų arbitralumą; ko gero, įžvalgiausia ir kandžiausia iš jų yra Joan Scott (1988); žr. taip pat keletą straipsnių, išspausdintų dviejuose *Actes de la recherche en sciences sociales* numeriuose, skirtuose „Male/Female" (1990 m. birželio ir rugsėjo numeriai). Apie platesnę diskusiją apie kovas dėl „natūralių" kategorijų apibrėžimo žr. Lenoir (Champagne ir kt. 1989; 61–77).

priešpriešomis, tokiomis kaip retas/banalus, savitas/būdingas ir t.t.).

Bet aš manau, kad reikia eiti toliau ir suabejoti ne tik profesijų klasifikacijomis ir sąvokomis, vartojamomis žymėti darbų klases, bet ir pačia veiklos, arba *profesijos*, sąvoka, tapusia visos mokslinio tyrimo tradicijos pagrindu, o kai kuriems jų metodologiniu moto. Aš puikiai žinau, kad „profesijos" sąvoka ir jos vediniais (profesionalumas, profesionalizacija ir t.t.) buvo griežtai ir vaisingai suabejota Magali Sarfatti Larsono (1977), Randallo Collinso (1979), Elliotto Friedsono (1986) ir ypač Andrew Abbotto (1988) darbuose, kurie greta kitų dalykų išryškino profesijų pasauliui būdingus konfliktus. Tačiau, mano įsitikinimu, reikia neapsiriboti šia, tegul ir tikrai radikalia, kritika ir stengtis, kaip aš tai darau, *pakeisti* šią sąvoką lauko sąvoka.

Profesijos sąvoka yra dar pavojingesnė dėl to, kad, kaip visuomet tokiais atvejais esti, sudaro visišką neutralumo regimybę ir kad jos vartojimas buvo pažanga palyginti su Parsonso teoriniu kratiniu (*bouillie*). Kalbėti apie „profesiją" reiškia prikaustyti dėmesį prie autentiškos tikrovės, prie tam tikrų žmonių, kurie taip pat vadinami (visi jie yra, pavyzdžiui, „teisininkai"); visų jų apytikriai vienodas ekonominis statusas ir, dar svarbiau, jie įsteigia „profesines asociacijas", turinčias savo etikos kodeksą, kolektyvias institucijas, apibrėžiančias priėmimo į ją taisykles, ir pan. „Profesija" yra liaudiška sąvoka, nekritiškai perimta į mokslo kalbą ir veikianti visą socialinę pasąmonę. Tai *socialinis* istorinės grupės konstravimo ir grupių *reprezentavimo*, slapta įsigavusio į pačios tos grupės mokslą, *produktas*. Štai dėl ko ši „sąvoka" tokia veiksminga ar pernelyg veiksminga: jeigu jūs ją priimate konstruodami savo objektą, tuojau pat rasite žinynus, sąrašus ir biografijas, bibliografijas, informacijos centrus ir duomenų bazes, jau parengtas „profesionalų", ir jeigu esate kiek apsukresnis, fondus jai tirti (kaip labai dažnai esti, pavyzdžiui, teisininkams). Profesijos kategorija susijusi su realijomis, kurios tam tikra prasme

yra pernelyg „tikros", kad būtų teisingos, kadangi ji sykiu apima ir mintinę kategoriją, ir socialinę kategoriją, socialiai susiformavusią tik išstūmus arba panaikinus visus ekonominius, socialinius ir etninius skirtumus bei prieštaravimus, kurie, tarkime, „teisininko" profesiją paverčia rungtyniavimo ir kovų vieta.[36]

Viskas kinta ir pasidaro daug kebliau, jeigu užuot paviršutiniškai vartojęs „profesijos" sąvoką, rimtai atsižvelgiu į jos formavimąsi ir simbolinę prievartą, be kurios neįmanoma būtų jos sukurti, ir jeigu traktuoju tai kaip lauką, t.y. kaip struktūruotą socialinių jėgų ir kovų erdvę.[37] Kaip tada daryti atranką? Jeigu laikydamiesi ortodoksinės metodologijos kanonų, jūs atrenkate atsitiktinai, iškraipote patį objektą, kurį rengiatės konstruoti. Jeigu tirdami, sakykime, teisės lauką, neįtraukiate aukščiausiojo teismo vyriausiojo teisėjo, arba analizuodami šeštojo dešimtmečio Prancūzijos intelektualų lauką, apeinate Jeaną Paulį Sartre'ą, arba Princetono universitetą, studijuodami Amerikos akademiją, sugriaunate savo lauką, kadangi šios asmenybės arba institucijos pačios savaime žymi svarbiausias pozicijas. Kai kurias pozicijas lauke gali užimti tik vienas asmuo, tačiau jos valdo visą struktūrą.[38] Tačiau jei menininkai arba intelektualai suprantami kaip „profesija", atsitiktinė arba reprezentatyvi, tuomet *no problem*.

Jeigu profesijos sąvoką laikote analizės įrankiu, o ne objektu, jokių keblumų neatsiras. Jeigu laikote tuo, kuo ji save pateikia,

[36] Žr. du *Actes de la recherche en sciences sociales* numerius, skirtus teisei ir teisės ekspertams, nr. 64 (1986 m. rugsėjis) ir nr. 76/77 (1989 m., kovas, ypač Yves'o Dezalay, Alaino Bancaud ir Anne Boigeol straipsnius).

[37] Lauko sąvoka išsamiai paaiškinta II dalyje 3 skyriuje. Žr. Boltanski 1984a ir 1987 apie nuodugniai aiškinamą „kadrų" kategorijos Prancūzijos visuomenėje atsiradimą organizaciniu ir simboliniu aspektu ir Charle 1990 apie taip pat analizuojamą „intelektualų" kategoriją.

[38] Šeštojo dešimtmečio Prancūzijos intelektualų lauke, pavyzdžiui, Sartre'as ir dominavo, ir buvo savo ruožtu tas, kuriam dominavo jo paties dominavimas (žr. Boschetti 1988 ir Bourdieu 1980e, 1984b).

duotybė (pozityvistinių sociologų šlovinami *duomenys*) atsiveria jums nesunkiai. Viskas vyksta sklandžiai, viskas laikoma savaime suprantama. Plačiai atvertos durys ir pražiotos burnos. Kokia gi grupė ryžtųsi atmesti socialinio mokslininko sakralizuojančius ir natūralizuojančius tyrimų rezultatus? Vyskupų arba verslo korporacijų lyderių tyrimai, kurie nebyliai priima bažnyčios arba verslo problematiką, sulauks vyskupijos ir verslo tarybos paramos, o kardinolai ir verslo lyderiai, kurie uoliai ima komentuoti šių tyrimų rezultatus, visuomet suteikia objektyvumo liudijimą sociologui, galinčiam jų subjektyvų savo socialinės būties įsivaizdavimą paversti objektyvia, t.y. vieša, tikrove. Trumpai tariant, kol jūs liekate socialiai sukonstruotų ir socialiai sankcionuotų regimybių srityje, – šiai sričiai priklauso ir „profesijos" sąvoka, – jūs turėsite visą mokslišką regimybę. Priešingu atveju, jei tik imsitės nagrinėti autentiškai sukonstruotą objektą, viskas pasidarys labai sunku: „teorinė" pažanga sukuria papildomų „metodologinių problemų". Veiksmuose, kuriuos reikia atlikti, norint kaip galima geriau perprasti sukonstruotą objektą, metodologai be vargo aptiks daugybę smulkmenų, prie kurių galima prikibti. (Metodologija yra tarsi rašyba, apie kurią prancūziškai sakoma: *c'est la science des ânes*, „tai asilų mokslas". Ją sudaro rinkinys klaidų, kurių didžiumą, kaip sakoma, padarytų tik kvailys.) Tarp šių sunkumų yra klausimas, apie kurį užsiminiau anksčiau, kalbėdamas apie lauko ribas. Patys drąsiausi pozityvistai sprendžia šį klausimą, – kai visiškai ir paprasčiausiai nepamiršta jį iškelti, remdamiesi jau egzistuojančiais sąrašais, – pasitelkdami vadinamąjį „operacinį apibrėžimą" („šiame tyrime ‚rašytoju' aš vadinsiu..."; „manysiu, kad ‚pusiau profesija' yra..."), nesuprasdami, kad apibrėžimo klausimas („tas ir tas nėra tikras rašytojas") yra pačiam objektui gyvybiškai svarbus.[39] Pačiame objekte vyksta kova dėl to, kas dalyvauja žaidi-

[39] Peterio Rossi (1989; 11–13) uolios pastangos pateikti socialiai arbitralų „benamystės" apibrėžimą, kaip pagrįstą „moksliniais" svarstymais, yra

me, kas iš tikrųjų vertas rašytojo vardo. Pati rašytojo sąvoka, taip pat ir teisininko, gydytojo, arba sociologo sąvoka, nepaisant pastangų kodifikuoti ir suvienodinti išduodant pažymėjimus, yra laimėjimas rašytojų (arba teisininkų ir t.t.) lauke:

---

pozityvistinio naivumo pavyzdys, įsidėmėtinas dėl to, kad nemato savo paties prielaidų (taip pat ir tos, kad neva egzistuojanti savotiška platoniška benamystės esmė). Užuot (mažų mažiausiai) parodęs, kaip skirtingi apibrėžimai suformuoja skirtingo dydžio, sudėties ir trajektorijos gyventojų grupes, ir išanalizavęs politinius bei mokslinius interesus, dalyvaujančius kovoje prieš įvairius jų gynėjus, Rossi tenkinasi pareikšdamas *ex cathedra* prie esamų duomenų ir išankstinių sąvokų pritaikytą savo apibrėžimą. Stengdamasis iš kasdienio diskurso pasiskolintą sąvoką „operationalize" vartoti tokiu būdu, kuris nemestų jai iššūkio, bet sustiprintų pastarąją, Rossi siekia sutapimo su kasdieniu sveiku protu, su mokslinių sveiku protu bei su praktiniais biurokratinio tyrimo apribojimais. Atkreipęs dėmesį, kad „nesunku įsileisti į akademines pratybas apibrėžiant", jis aiškina: „Aš vartosiu benamystės sąvoką, kuri apima šio *termino esmę* ir sykiu yra *praktiškai pritaikoma tyrime*. Nors galutinė mano samprata ta, jog benamystė yra susijusi su mastu, *esu priverstas vartoti socialinių mokslų benamystės tyrimuose labiausiai paplitusį apibrėžimą* [...] Esama labai įtikinamų *logistinių priežasčių*, dėl ko dauguma benamystės tyrimų perėmė šį apibrėžimą". Jo objekto konstravimas – šiuo atveju galbūt labiau tiktų kalbėti apie destrukciją – neišplaukia nei iš matomų reiškinio poreiškių, nei iš teoriškai pagrįstos jo priežasčių ir variacijų problematikos. Galų gale gaunamas „visiškai siauras apibrėžimas", kuris iš esmės skolinasi ir patvirtina valstybės biurokratijos, kuri suinteresuota minimizuoti ir normalizuoti reiškinį, apibrėžimą: dėmesys sutelkiamas „iš esmės į labiausiai pasiekiamus iš benamių, įvairių benamius aptarnaujančių tarnybų, tokių, kaip prieglaudos, maitinimo ir medicinos įstaigos". Nepatenka visi, kurių valstybė nenori pripažinti *bona fide* benamiais (ligoninių, kalėjimų, slaugos namų gyventojai ir visi nesaugiai gyvenantys, taip pat ir tie, kurie turi nuomotis arba gyventi savo tėvų, draugų namuose ir pan.).

Šis pozityvistinis *tour de force* pasiekia viršūnę, kai Rossi įprastą sveiko proto „benamystės" sąvoką pakeičia kita dabartinės „sociologijos profesinės kalbos" (Mertonas) sąvoka „kraštutinis skurdas", kuri čia apibrėžiama kaip savaime suprantama (ir nekvestionuojama), kai pajamos nesiekia 75% „oficialios skurdo ribos", kito biurokratinio konstrukto. Benamystė ir skurdas neatpažįstamai pasikeičia: iš socialinės bei politinės padėties – tam tikrų santykių ir kategorijų, susiformavusių kovojant dėl socialinio labo produkcijos ir paskirstymo, – tampa reiškiniu, kurį galima matuoti aiškiais ir tiksliais kintamaisiais, kurie leidžia skaičiuoti, skirstyti ir kontroliuoti individus.

kova dėl teisės apibrėžti ribas, *teisės būti priimtam*, kartais *numerus clausus*, yra visiems laukams būdinga ypatybė.[40]

Empirikų nuolankumas sudaro tokią regimybę ir gauna pritarimą, kadangi, vengdamas sąmoningo konstravimo, palieka svarbiausius mokslinio konstravimo veiksmus – problemos pasirinkimą, sąvokų ir analitinių kategorijų sukūrimą ir plėtojimą – tokiam socialiniam pasauliui, *koks jis yra*, įsigalėjusiai tvarkai, ir dėl to atlieka iš esmės konservatyvią *doxa* patvirtinimo funkciją. Iš visų kliūčių, trukdančių plėtoti mokslinę sociologiją, bene grėsmingiausia yra faktas, kad tikrai moksliniai atradimai padaromi didžiausia *kaina* ir duoda mažiausiai naudos ne tik kasdienėse socialinio gyvenimo rinkose, bet labai dažnai ir akademinėje rinkoje, kur būtų galima tikėtis didesnės autonomijos. Kalbėdamas apie socialiniu ir moksliniu požiūriu nevienodas sąvokų *profesija* ir *laukas* sąnaudas bei naudą, bandžiau įrodyti, kad norint sukurti mokslą, dažnai būtina atsisakyti išoriško moksliškumo, netgi jei tai prieštarauja paplitusioms normoms, ir mesti iššūkį įprastiems mokslinio griežtumo bei tikslumo kriterijams. Regimybė visuomet yra tariamybės pusėje. Tikrasis mokslas labai dažnai nepasižymi įspūdinga išore ir norint, kad mokslas žengtų pirmyn, paprastai reikia išdrįsti nedemonstruoti visų išorinių moksliškumo požymių (dažnai pamirštame, kaip lengva juos modeliuoti). Tarp kitų priežasčių ir dėl to, kad pusgalviai, arba, kaip pasakytų Pascalis, *demi-habiles*, kurie sustoja ties tariamais elementarios „metodologijos" kanonų pažeidimais, yra savo pozityvistinio įsitikinimo verčiami suvokti kaip „klaidas" ir neišmanymo arba nepaisymo padarinius tai, kas yra metodologiniai pasirinkimai, grindžiami sąmoningu atsisakymu naudotis „metodologijos" atsarginiu išėjimu.

[40] Apie neseniai pakitusį teisės ekspertų socialinį apibrėžimą ir funkcijas žr. Dezalay 1989; apie pastangas apibrėžti, kas yra XVII a. Prancūzijos rašytojas, žr. Viala 1985; apie problemas, iškylančias moterims rašytojoms, siekiančioms būti pripažįstamomis, žr. de Saint Martin 1990b.

Man nereikia sakyti, kad įkyri refleksija, kuri yra tikslios mokslinės veiklos sąlyga, neturi nieko bendra su dabar plintančiu tariamai radikaliu abejojimu mokslu. (Turiu omenyje tuos, kurie imasi amžiaus senumo filosofinės mokslo kritikos, daugiau ar mažiau sušiuolaikintos, derinantis prie įsivyravusios mados JAV socialiniuose moksluose, kurių atsparumą, paradoksalu, sugriovė kelios pozityvistinės „metodologijos" kartos.) Tarp šių kritikų ypatinga vieta tenka tiems etnometodologams, nors kartais jų formuluotės sutampa su išvadomis tų, kurie redukuoja mokslinį diskursą į retoriką apie iki teksto statuso suprastintą pasaulį. Veiklos logikos ir spontaninių teorijų, kuriomis ji remiasi įprasmindama pasaulį, analizė nėra tikslas savaime – ne labiau kaip įprastinės (t.y. nerefleksyvios) sociologijos prielaidų, o ypač jos statistikos metodų vartosenos, kritika. Tai tikrai lemiamas lūžio momentas, kai atsisakoma pasaulietiško ir mokslinio sveiko proto prielaidų, bet tik momentas. Praktinio proto schemas reikia objektyvuoti ne tam, kad įrodytume, jog sociologija gali pateikti tik vieną iš daugelio pasaulio matymų, nei daugiau, nei mažiau mokslišką už bet kurį kitą, bet *išplėšti mokslinį protą iš praktinio proto apsupties*, neleisti pastarajam užteršti pirmojo, nelaikyti pažinimo įrankiu to, kas turi būti pažinimo objektas, t.y. visko, kas sudaro socialinio pasaulio praktinį protą, prielaidų, suvokimo ir supratimo schemų, suteikiančių pasauliui, kuriame gyvename, jo struktūrą. Laikyti savo objektu sveiko proto lygmens supratimą ir pirminę socialinio pasaulio patirtį, suvokiant pasaulį ne kaip objektą, esantį priešais subjektą, ir yra būdas, padedantis išvengti *objekto pinklių*. Tai būdas nuodugniai moksliškai ištirti viską, dėl ko įmanomas *doxa* lygmens pasaulio patyrimas, t.y. ne tik iš anksto sukonstruotas pasaulio reprezentavimas, bet ir kognityvios schemos, kuriomis remiantis kuriamas šis vaizdinys. O tie etnometodologai, kurie sieja turinį tik su šios patirties aprašymu, neanalizuodami socialinių sąlygų, kuriomis tai įmanoma, – t.y. atitikimo tarp socialinių ir mintinių

struktūrų, tarp objektyvių pasaulio ir kognityvių struktūrų, kurių dėka pastarosios suvokiamos – tik pakartoja tradiciškiausias tradiciškiausios filosofijos abejones dėl tikrovės tikroviškumo. Norėdami suprasti ir įvertinti šio jų išoriško radikalumo, kurį jiems suteikia jų episteminis populizmas (reabilitavęs įprastą mąstymą), ribotumą turime tik pastebėti, kad etnometodologai niekuomet neįžvelgė, kokius *politinius padarinius* sukelia pasaulio doksinė patirtis, kuri, kaip esminis susitaikymas su nusistovėjusia ir kritikos nepaliesta tvarka, yra patikimiausias pamatas konservatizmo, dar radikalesnio už tą, kuris stengiasi įtvirtinti politinę ortodoksiją.[41]

4 Dvejaip kebli padėtis ir atsivertimas

Mano ką tik pateiktas pavyzdys apie profesijos sąvoką tėra konkretus atvejis, iliustruojantis bendresnio pobūdžio sunkumus. Iš tikrųjų turime nuolatos abejoti ir metodiniu požiūriu nepasitikėti visa moksline tradicija. Dėl to kiekvienas savo vardo vertas sociologas patenka į tam tikrą *dviejaip keblią padėtį*: neturėdamas mokslinės tradicijos perduotų įrankių, jis arba ji yra tik neprofesionalus, savamokslis, savaiminis sociologas (ir, suprantama, turint omenyje akivaizdžiai ribotą daugumos mokslininkų socialinę patirtį, ne geriausiai pasirengęs iš visų neprofesionalių sociologų); tačiau tuo pat metu šie įrankiai nuolatos kelia pavojų naivią neprofesionalo sveiko proto *doxa* pakeisti ne mažiau naivia mokslinio sveiko proto *(sens commun savant) doxa*, kuri mechaniškai atkartoja, vartodama specialų

[41] Žr. šios knygos II dalį, 1 sk. Nesunku suprasti, kaip toks konservatizmas, susiklosčius tam tikroms istorinėms aplinkybėms, gali pavirsti savo priešybe: kaip parodo Calhounas (1979) sukritikavęs Thompsono Anglijos darbininkų klasės formavimosi analizę kaip *doxa* lygmens pasaulėžiūrą, t.y. nekvestionuojama ir vieninga kultūros „tradicija" gali, kuomet išprovokuojama, suteikti kognityvų mechanizmą, būtiną radikaliam kolektyviam veiksmui.

žargoną ir laikydamasi oficialių mokslinio diskurso atributų, sveiko proto diskursą (aš tai vadinu „Diafoiruso efektu").[42]

Nėra lengva išvengti šios dilemos, šios alternatyvos tarp nepasirengusio, mokslinio konstravimo įrankių neturinčio savamokslio neišmanymo ir nekritiškai iki galo nesuprastas, su tam tikra socialinių santykių padėtimi susijusias suvokimo kategorijas, iš socialinio pasaulio vos ne tiesiogiai pasiskolintas pusiau sukonstruotas sąvokas priimančio pusiau mokslininko pusiau mokslo. Šį prieštaravimą stipriausiai juto etnologija, kurioje dėl kultūros tradicijų skirtumų neįmanoma, kaip sociologijoje, gyventi vadovaujantis tiesioginio supratimo iliuzija. Šiuo atveju tu arba nieko nesupranti, arba lieki su suvokimo kategorijomis ir mąstymo būdu (antropologų legalizmas), paveldėtu iš tavo pirmtakų, kurie dažnai patys yra perėmę jas iš kitų mokslinių tradicijų (pavyzdžiui, Romos teisės). Visa tai mus lenkia prie *struktūrinio konservatizmo*, skatinančio mokslinės *doxa* reprodukciją.[43]

Dėl to randasi ypatinga mokslinio tiriamojo darbo pedagogikos antinomija: būtina perduoti ir išbandytus tikrovės (problematikos, sąvokų, būdų, metodų) konstravimo įrankius *ir* grėsmingą kritišką nuostatą, polinkį iš esmės abejoti šiais įrankiais – pavyzdžiui, INSEE ir kitokiomis profesijų taksonomijomis, kurios nėra nei atsitiktinės, nei kilusios iš tikrovės ir tinkamos vartoti. Nereikia nė sakyti, jog šios pedagogikos sėkmė iš esmės priklausys nuo socialiai susiformavusių jos recipientų nuostatų. Palankiausia ją perduoti žmonėms, kurie neblogai suderina mokslinę kultūrą bei tam tikrą maištingumą arba atstumą nuo tos kultūros (dažniausiai nulemtą ryšių su akademiniu pasauliu neturėjimo) ir dėl to nepasitiki jos išorine verte arba tiesiog priešinasi sterilizuotam socialiai vyraujančio sociologijos

[42] Pagal Molière'o *Le Bourgeois gentilhomme* daktaro, kalbančio pretenzinga ir tariamai moksline lotynų kalba, vardą.

[43] Ši mintis išsamiau dėstoma Bourdieu 1986a ir 1986c.

diskurso pateikiamam socialinio pasaulio reprezentavimui. Kaip iliustracija puikiai tinka Aaronas Cicourelis: jaunystėje jis pakankamai daug laiko praleido tarp Los Andželo lindynių kvartalo „nusikaltėlių", tad jam savaime kilo klausimų dėl oficialiai reprezentuojamo „nusikalstamumo". Nėra jokios abejonės, jog būtent artimas šio pasaulio pažinimas kartu su puikiu statistikos bei statistinių tyrimų būdų išmanymu paakino jį iškelti apie „nusikalstamumą" statistinius klausimus, kurių jokie metodologiniai principai nebūtų įstengę sužadinti (Cicourel 1968).

Rizikuodamas atrodyti pernelyg brukąs radikalų abejojimą, norėčiau dar kartą priminti, kokių piktybiškiausių formų gali įgauti tinginystė mąstyti. Turiu mintyje tą itin paradoksišką atvejį, kai kritiška mintis, tokia kaip Marxo, funkcionuoja neapmąstyta (*impensé*) ne tik mokslininkų protuose (tai sakytina ir apie Marxo sekėjus, ir apie jo kritikus), bet ir tikrovėje, kurią jie fiksuoja kaip vien stebimą dalyką. Tirti socialines klases, toliau visai neapmąstant jų egzistavimo arba neegzistavimo, jų dydžio, to, ar jos yra antagonistiškos, ar ne, kaip dažnai buvo daroma pirmiausia siekiant diskredituoti Marxo teoriją, reiškia pačiam to nežinant laikyti savo objektu realybėje paliktus Marxo teorijos sukeltų, ypač per siekusių „pažadinti klasinę sąmonę" partijų ir profsąjungų veiklą, padarinių ženklus.

Tai, ką kalbu apie „teorijos poveikį", kurį klasės teorija galėjo padaryti ir kurios rezultatas iš dalies yra „klasinė sąmonė", kaip mes ją empiriškai vertiname, yra tik konkreti bendresnio reiškinio iliustracija. Dėl to, kad egzistuoja socialiniai mokslai ir tokie, kaip teigiama, su šiais mokslais susiję socialinės veiklos būdai, kaip nuomonės tyrimai, žiniasklaidos pranešimai, viešinimas ir pan.,[44] bet taip pat dėl pedagogikos, vis dažniau netgi dėl politikų arba valdžios pareigūnų, verslinin-

[44] Žr. Champagne 1988 ir 1990 apie socialinio mokslo ir pseudosocialinio mokslo taikymą Prancūzijos „naujoje politinėje erdvėje".

kų bei žurnalistų elgesio socialiniame pasaulyje atsiranda vis daugiau agentų, kurie įtraukia mokslo žinias į savo veiklą ir dar svarbiau – į savo veiklą, kuriant socialinio pasaulio reprezentavimus ir jais manipiliuojant. Taigi mokslas vis labiau rizikuoja netyčia fiksuoti į mokslinę kilmę pretenduojančių veiklos būdų rezultatus.

Galiausiai ir subtiliau, pasidavus mąstymo įpročiams, netgi tiems, kurių dėka tam tikromis aplinkybėmis gali įvykti lūžis, taip pat galima prieiti prie nelauktų *naiveté* formų. Nedvejodamas sakau, kad marksizmas, turint omenyje labiausiai paplitusį jo socialinį taikymą, dažnai sudaro *mokslo iš anksto sukonstruotų* kategorijų *par excellence* formą, kadangi jis nekelia jokių įtarimų. Tarkime, kad ketiname išanalizuoti „teisinę", „religinę" arba „profesorinę" ideologiją. Pats žodis ideologija reiškia, jog atsisakoma veikėjų pateikiamų savo veiklos reprezentavimų; jis reiškia, kad neturėtume jų teiginių suprasti paraidžiui, kad jie turi interesų ir t.t. Bet šis žodis verčia mus pamiršti, jog dominavimas, kurio reikia atsižadėti, kad būtų galima jį objektyvuoti, iš esmės galimas dėl to, kad jis kaip toks neatpažįstamas. Dėl to pamirštame, jog reikia grąžinti į mokslinį modelį faktą, kad objektyvus veiklos reprezentavimas arba, jei jums labiau patinka, šio patyrimo „objektyvi tiesa", yra pačiam patyrimui nepasiekiama. Marxas leidžia mums prasiveržti pro *doxa* duris, įveikti doksinį prisirišimą prie pirminės patirties. Tačiau už tų durų tyko paspęsti spąstai ir *demi-habile*, kuris pasitiki moksliniu sveiku protu, pamiršta grįžti prie pirminės patirties, kuri moksliškai konstruojant suskliaudžiama ir nustumiama į šalį. „Ideologija" (iš tiesų kol kas būtų geriau vadinti kaip nors kitaip) neatrodo tokia mums ir sau pačiai, ir būtent šis neatpažinimas suteikia jai simbolinės galios. Apskritai nepakanka atsisakyti kasdienio sveiko proto arba įprasto mokslinio sveiko proto. *Mes taip pat turime atsisakyti instrumentų, kurių dėka įvyksta lūžis, neigiančių patį patyrimą, pagal kurį jie buvo sukurti.* Tai reikia padaryti dėl to, kad sukurtume

tobulesnius modelius, apimančius ir pirminį *naiveté*, ir objektyvią tiesą, kurią šis *naiveté* slepia, ir ties kuria *demi-habiles*, įsivaizduojantys esą šaunesni už visus kitus, sustoja, pakerėti kitos *naiveté* formos. (Čia negaliu susilaikyti nepasakęs, kad virpulys, kai jaučiamasi šauniu, demistifikuojančiu ir demistifikuotu, iliuzijų nebeturinčiu iliuzijų griovėju, nemažai daliai sociologų yra labai svarbus. Dėl to auka, kurios reikalauja tikslus ir griežtas metodas, yra juo brangesnė.)

Mąstant apie socialinį pasaulį, nėra rizikos pervertinti sunkumus ir pavojus. Išankstinių konstruktų stiprybė slypi tame, kad būdami įrašyti ir į daiktus, ir į protus, jie pasireiškia prisidengę akivaizdumu, bet į tai nekreipiama dėmesio, nes pagal apibrėžimą jie suvokiami kaip savaime suprantami. Lūžis iš tikro reikalauja *pažvelgti kitaip*, tad galima sakyti, jog mokant sociologijos pirmiausia reikia „įstatyti naujas akis", kaip kartais sakydavo filosofai. Reikia sukurti jei ne „naują asmenybę", tai bent jau „naują matymą", *sociologo regėseną*. To neįmanoma padaryti nuoširdžiai nepasikeitus, be *metanoia*, mentaliteto perversmo, iš pagrindų nepertvarkius viso savo socialinio pasaulio įsivaizdavimo.

Tai, kas vadinama „epistemologiniu lūžiu"[45] (t.y. įprastų išankstinių konstruktų ir principų, kuriais remiantis paprastai kuriami šie konstruktai, suskliaudimas), dažnai suponuoja atsisakymą tų mąstymo būdų, sąvokų ir metodų, kurie sudaro *sveiko proto*, kasdienio proto ir sveiko mokslinio proto (viso, ką liaupsina ir garbina vyraujanti pozityvistinė tradicija) regimybę. Jūs tikrai suprasite, kad laikantis mano įsitikinimo, jog užvis svarbiausias socialinių mokslų, taigi ir mokslinio tyrimo mokymo socialiniuose moksluose, uždavinys yra kaip pama-

[45] „Epistemologinio lūžio" (kaip ir „epistemologinio profilio") sąvoka, kurią daugelis anglų bei amerikiečių skaitytojų sieja su Althusseriu (arba su Foucault), pirmas pradėjo vartoti Gastonas Bachelard'as, ir dar gerokai iki struktūralistinio marksizmo suklestėjimo gana plačiai vartojo Bourdieu (atkreipkite dėmesį į Bourdieu, Chamboredon ir Passeron 1973 jai priskiriamą lemiamą reikšmę).

tinę mokslinės veiklos normą įtvirtinti mąstymo keitimąsi, požiūrio perversmą, atsisakymą to, kas iš anksto sukonstruota, ir visko, kas palaiko tai socialinėje – ir mokslo – srityje, reiškia, jog esi pasmerktas visiems laikams būti įtariamas užimąs pranašo *magisterium* ir būti priverstas pats keistis.

Labai gerai suprasdamas mokslinės veiklos, kurią bandžiau apibūdinti, specifinius socialinius prieštaravimus, nagrinėdamas man įvertinti pateiktą tyrimo medžiagą, dažnai esu priverstas savęs klausti, ar turėčiau stengtis primesti kritišką matymą, kuris man atrodo būtina autentiško mokslinio objekto konstravimo prielaida, imantis kritikuoti iš anksto sukonstruotą objektą, kuris visuomet gali pasirodyti lyg *coup de force*, savotiškas intelektualinis *Anschluss*. Šis keblumas yra juo rimtesnis, kadangi socialiniuose moksluose klaidų principas beveik visuomet glūdi socialiai susiformavusiose dispozicijose, taip pat ir socialinėse baimėse bei fantazijose. Dėl to dažnai sunku viešai išsakyti kritišką vertinimą, kuris paliečia ne tik mokslinę veiklą, bet ir giliausias *habitus* dispozicijas, glaudžiai susijusias su socialine ir etnine kilme, lytimi, taip pat ir ankstesniu moksliniu įšventinimu. Čia mąstau apie perdėtą kai kurių mokslininkų kuklumą (dažniau ne vyrų, o moterų arba „kuklesnės" socialinės kilmės žmonių, kaip kartais sakoma), kuris yra ne mažiau pražūtingas už aroganciją. Mano požiūriu, teisinga nuostata yra itin neįtikimas derinys tam tikros ambicijos, kuri skatina į viską žvelgti plačiau (*à voir grand*), ir didelio kuklumo, be kurio neįmanoma gilintis į smulkiausias objekto detales. Taigi tikrai norintis atlikti savo funkciją tyrimo vadovas turėtų kartais imtis nuodėmklausio arba guru vaidmens, vaidmens, kuris yra gana pavojingas, nes sugrąžina į tikrovę tą, kuris „per daug reikšmingas", ir įteigia didesnių ambicijų tiems, kurie leidžiasi įviliojami į kuklios ir lengvos veiklos teikiamo saugumo pinkles.

Iš tikrųjų svarbiausia pagalba, kurios pradedantis tyrėjas gali tikėtis iš patirties, yra ta, kuri drąsina jį arba ją apibrėžiant savo

projektą atsižvelgti į realias jo vykdymo sąlygas, t.y. į priemones, kuriomis jis disponuoja (ypač laiką, specifinį išmanymą, turint omenyje jo socialinės patirties pobūdį bei išsimokslinimą), bei galimybes gauti ir naudotis informacijos šaltiniais, dokumentais ir t.t. Dažnai tik baigiant užsitęsusią socioanalizę, perėjus visą galybę pervertinimo ir nuvertinimo fazių, surandamas idealus atitikimas tarp tyrėjo ir jo „objekto".

Sociologijos sociologija, kai ji įgauna labai konkrečią sociologo, jo mokslinės veiklos, jo ambicijų ir nesėkmių, jo įžūlumo ir baimių sociologijos formą, nėra *supplément d'âme* arba kažin kokia savimyliška prabanga: palankių ir nepalankių, su jūsų socialine kilme, išsilavinimu ir lytimi susijusių dispozicijų įsisąmoninimas (*prise de conscience*) suteikia jums kad ir ribotą galimybę užčiuopti šias dispozicijas. Tačiau socialinių svyravimų gudrybės nesuskaičiuojamos, ir užsiimti savo paties pasaulio sociologija kartais gali būti dar vienas itin iškreiptas būdas subtiliu aplinkiniu keliu patenkinti išstumtus ir nuslopintus impulsus. Pavyzdžiui, sociologu tapęs buvęs teologas, kuris imasi tirti teologus, gali pradėti kalbėti kaip teologas arba, maža to, naudoti sociologiją kaip ginklą suvesti savo ankstesnes teologines sąskaitas su teologija. Tas pat sakytina ir apie eksfilosofą: jam irgi gresia pavojus filosofijos sociologijoje įžvelgti slaptą būdą kitomis priemonėmis kariauti su filosofija.

5 Objektyvacija dalyvaujant

Tai, ką pavadinau *objektyvacija dalyvaujant* (nereikėtų painioti su stebėjimu dalyvaujant)[46], neabejotinai yra užvis sunkiausia, nes reikalauja perkirsti giliai pasąmonėje slypinčius ryšius ir sąaugas, dėl kurių gana dažnai objektas esti „įdomus" tiems, kurie jį tiria, – t.y. atsisakyti visko, kas susiję su jų santykiu su objektu, kurį jie stengiasi pažinti, mažiausiai norėdami pažin-

[46] Apie šią sąvoką žr. *The Logic of Practice* (Bourdieu 1990a), *Homo Academicus* (Bourdieu 1988a), Bourdieu 1978a ir šios knygos II dalį, 1 sk.

ti. Tai sunkiausias, bet reikalingiausias uždavinys, nes, kaip aš bandžiau daryti *Homo Academicus* (Bourdieu 1988a), objektyvacija šiuo atveju paliečia labai specifinį objektą, kuriame, kaip galima numanyti, slypi bet kurio galimo objekto suvokimo principus lemiantys socialiniai veiksniai: viena vertus, specifiniai interesai, susiję su priklausymu akademiniam laukui ir specifine pozicija šiame lauke; antra vertus, socialiai susiformavusios akademinio pasaulio ir socialinio pasaulio suvokimo kategorijos, tos profesoriško supratimo kategorijos, kurios, kaip anksčiau minėjau, gali būti estetikos (pvz., *art pompier*, akademinio meno) arba epistemologijos (kaip apmaudo epistemologijos, kuri savo privalumu laiko ir visuomet vertina pozityvistinį tikslumą, priešpriešindama jį visoms ryžtingumo formoms) pagrindas.

Nesistengdamas čia išsamiai aiškinti visų išvadų, kurias refleksyvioji sociologija gali padaryti iš tokios analizės, norėčiau nurodyti tik vieną iš geriausiai paslėptų mokslinės veiklos prielaidų, kurią, tirdamas tokį objektą, buvau priverstas atskleisti ir kurios tiesioginis padarinys yra geresnis paties objekto pažinimas – tai įrodymas, jog sociologijos sociologija yra būtinybė, o ne prabanga. Pirmojoje savo darbo stadijoje aš sukūriau akademinės erdvės, kaip specifiniais jėgos santykiais susijusių pozicijų erdvės, kaip jėgų lauko ir kovų dėl to lauko išsaugojimo arba pertvarkymo, lauko modelį. Būčiau galėjęs čia sustoti, bet mano ankstesni stebėjimai, atliekant etnografinius tyrimus Alžyre, sustiprino mano jautrumą su moksliniu požiūriu siejamam „epistemocentrizmui". Maža to, buvau priverstas atsigręžti ir pažvelgti į savo veiklą, mat pasirodžius publikacijai, pasijutau nesmagiai, lyg ir buvęs neištikimas dėdamasis stebėtoju žaidimo, kurį pats vis dar žaidžiau. Taigi aš labai skaudžiai patyriau, ką reiškė reikalavimas laikytis nešališko stebėtojo pozicijos, sykiu ir visur esančio, ir neregimo, pasislėpusio už absoliutaus tyrimo procedūrų neasmeniškumo ir dėl to galinčio tarsi iš aukšto žvelgti į kolegas, kurie yra taip pat ir konkurentai.

Objektyvuodamas pretenziją į karališką valdovo poziciją, kuri paverčia sociologiją lauke vykstančių kovų ginklu, o ne šių kovų, taigi ir paties pažįstančio subjekto, kuris, kad ir ką veiktų, niekuomet nesiliauja kariavęs, pažinimo instrumentu, aš suteikiau sau priemones, padedančias sugrąžinti į analizę su požiūrių erdvę konstruojančiojo lokaliu ir lokalizuotu požiūriu susijusių prielaidų ir prietarų įsisąmoninimą.

Suvokęs objektyvistinės objektyvacijos ribas, supratau, kad socialiniame pasaulyje, o ypač akademiniame pasaulyje, egzistuoja santykiai institucijų, turinčių padėti įveikti atotrūkį tarp objektyvios tiesos apie pasaulį ir gyvenimo tiesos, kas mes esame ir ką jame veikiame – visa, ką objektyvuoti subjektai iškelia, prieštaraudami objektyvistinei analizei, teigdami, jog „viskas yra ne taip". Tokiu atveju, kai egzistuoja kolektyvios gynybos sistemos, kurios srityse, kur kiekvienas siekia monopolizuoti rinką bei visi tavo klientai yra ir tavo varžovai ir gyventi dėl to labai sunku[47], įgalina mus pripažinti save pačius, griebiantis gudrybių arba priimant aplinkos teikiamą kompensuojantį pasitenkinimą. Būtent ši *dvejopa*, objektyvi ir subjektyvi, *tiesa* ir yra visa tiesa apie socialinį pasaulį.

Nors šiek tiek svyruoju, norėčiau kaip paskutinę iliustraciją priminti prieš kurį laiką čia vykusius porinkiminius televizijos debatus[48], objektą, kuris dėl savo tariamo paprastumo (viską, kas su juo susiję, galima tiesiogiai nujausti) rodo daugelį sunkumų, su kuriais tenka susidurti sociologui. Kaip protingai paaiškinti tai, kas jau protingai paaiškinta (*faire pléonasme*

[47] Tai Bourdieu vadina „ribotos gamybos rinka", priešindamas ją su „visuotine rinka", kur kultūros kūrėjai pateikia savo darbus plačiajai visuomenei.

[48] Naktį po kiekvienų nacionalinių rinkimų pagrindiniai Prancūzijos televizijos kanalai rengia specialias programas, kuriose įžymūs politikai, politologai, žurnalistai ir politikos analitikai interpretuoja ir svarsto balsavimo rezultatus ir jų reikšmę šalies politinei raidai. Šios programos yra beveik visuotinai pripažintos Prancūzijos televizijos žiūrovų ir jų, kaip politinio veiksmo priemonės, įtaka vis stiprėja.

avec le mond), kaip sakydavo Mallarmé? Iš tiesų labai rizikinga kita kalba persakyti tai, ką veikėjai jau pasakė arba padarė, ir atskleisti tiesiogines reikšmes (rezultatų laukimas dramatizuojamas, vyksta dalyvių kova dėl rezultatų reikšmės ir t.t.), ar paprasčiausiai (arba pompastiškai) įvardyti reikšmes, kurios yra sąmoningų intencijų produktas ir kurias veikėjai gali suformuluoti patys, jei turi laiko ir nebijo pasirodyti. Mat pastarieji gerai supranta – bent praktiškai, o šiandien vis dažniau sąmoningai, – kad situacijoje, kai kam nors gyvybiškai svarbu primesti palankiausią savo pozicijos reprezentavimą, viešas nesėkmės pripažinimas, kaip at-pažinimo veiksmas, *de facto* yra neįmanomas. Jie taip pat supranta, kad skaičiai ir reikšmės, tiesą sakant, nėra visuotiniai „faktai" ir kad strategija, kurios esmė yra „neigti tai, kas akivaizdu" (54% yra daugiau negu 46%), nors, atrodytų, yra pasmerkta žlugti, tam tikra prasme galioja (X partija laimėjo, bet Y partija iš tiesų nepralaimėjo: X laimėjo, bet ne taip švariai, kaip per praeitus rinkimus arba mažesniu nei buvo spėjama skirtumu ir pan.).

Tačiau ar tai iš tiesų svarbu? Lūžio problema čia keliama ypač ryškiai, kadangi, interpretuodamas objektą, analitikas yra savo varžovų objektas, o varžovai taip pat gali apeliuoti į mokslo autoritetus. Ši problema itin aštriai keliama dėl to, kad, priešingai negu nusitinka kituose moksluose, vien tik aprašymas, netgi sukonstruotas aprašymas – t.y. turintis užčiuopti tik svarbias savybes – neturi tikros vertės, kurią įgyja tuo atveju, kai aprašoma slaptos ritualinės *hopis* apeigos arba Viduramžių karalių karūnavimas: šią sceną matė ir *suprato* (tam tikru lygiu ir iki tam tikro taško) beveik du milijonai televizijos žiūrovų, o jos įrašui neprilygtų jokia pozityvistinė transkripcija.

Faktiškai mes negalime išvengti viena kitą paneigiančių neapibrėžtų interpretacijų – hermeneutas dalyvauja kovoje tarp hermeneutų, besivaržančių dėl galutinio žodžio apie reiškinį arba padarinį – jeigu iš tikrųjų nekonstruojame objektyvių santykių erdvės (*struktūros*), kuriuos mūsų tiesiogiai stebimi

komunikaciniai mainai (*sąveika*) tik nusako. Reikia perprasti užslėptą tikrovę, kuri slapstosi atsiskleisdama, kuri pateikia save stebėtojams tik anekdotiška ją maskuojančios sąveikos forma. Ką gi visa tai reiškia? Mūsų akimis, esama tam tikrų individų, žymimų vardais p. Amaras, žurnalistas, p. Rémond'as, istorikas, p. X, politologas ir t.t., kurie, kaip mes sakome, apsikeičia pasakymais, tinkamais „diskurso analizei" ir kur visos regimos „sąveikos" akivaizdžiai suteikia visus jų pačių analizei būtinus įrankius. Bet iš tiesų tai, kas vyksta televizoriaus ekrane, strategijos, kuriomis naudojasi veikėjai, kad laimėtų simbolinę kovą dėl monopolio primesti nuosprendį, dėl pripažinimo juos galint kalbėti tiesą apie debatų laimėjimą, atskleidžia objektyvius jėgos santykius tarp dalyvaujančių veikėjų arba, kalbant dar tiksliau, tarp skirtingų laukų, į kuriuos jie įsitraukę ir kur užima įvairias pozicijas. Kitais žodžiais tariant, *sąveika yra matomas ir grynai fenomenalus hierarchizuotų laukų susikirtimo rezultatas.*

Sąveikos erdvė funkcionuoja kaip lingvistinės rinkos erdvė, o mes galime atskleisti principus, kuriais grindžiamos jos konjunktūrinės ypatybės.[49] Pirma, ją sudaro iš anksto sukonstruota erdvė: socialinė dalyvių grupės sudėtis yra iš anksto nulemta. Norint suprasti, ką galima sakyti ir ypač *ko negalima sakyti* reikia žinoti kalbėtojų grupės formavimosi dėsningumus – kas neįsileidžiamas ir kas pats nedalyvauja. Pati radikaliausia cenzūra yra nebuvimas. Taigi turime atsižvelgti į įvairių grupių (lyties, amžiaus, profesijos, išsilavinimo ir t.t.) atstovavimo proporcijas (statistiniu ir socialiniu aspektu), taigi ir tikimybę gauti kalbėti, kuri įvertinama pagal tai, kiek laiko kiekvienas kalbėjo. Kita ypatybė tokia: žurnalistas tam tikra prasme dominuoja (konjunktūriškai, ne struktūriškai) žaidimo erdvei, kurią sukonstravo ir kur pats atlieka „objektyvumo" ir „neutralumo" normas primetančio arbitro vaidmenį.

[49] Lingvistinės rinkos sąvoka aiškinama Bourdieu 1990f ir šios knygos II dalyje, 5 sk.

Vis dėlto negalime čia sustoti. Sąveikos erdvė yra vieta, kur susikerta keletas skirtingų laukų. Kovojantys už tai, kad galėtų primesti „nešališką" interpretaciją, t.y. priversti stebinčius pripažinti jų įsivaizdavimą objektyviu, veikėjai disponuoja nuo jų pozicijos atitinkamuose laukuose priklausančiais ištekliais ar priemonėmis. Pirmiausia politinis laukas (Bourdieu 1981a): kadangi politikai yra tiesiogiai įsitraukę į žaidimą, taigi ir tiesiogiai suinteresuoti bei taip įsivaizduojami, jie iškart suvokiami kaip teisėjai ir teisiamieji (*juges et parties*) ir dėl to jų interpretacijos visados atrodo esančios savanaudiškos, šališkos, taigi ir nepatikimos. Jų pozicijos politikos lauke skirtingos: jų padėtį ir išsidėstymą erdvėje lemia ne tik priklausymas partijai, bet ir statusas partijoje, vietinis ar valstybinis jų iškilumas, patrauklumas visuomenei ir t.t. Toliau žurnalistikos laukas: žurnalistai gali ir privalo laikytis objektyvumo ir neutralumo retorikos, jei reikia, padedami „politologų". Po to „politinio mokslo" laukas, kur „žiniasklaidos politologai" užima ne itin romantišką poziciją, nors išorėje, ypač tarp žurnalistų, kuriems struktūriškai dominuoja, turi nemenką prestižą. Kitas laukas – politikos marketingo, atstovaujamas reklamos specialistų ir žiniasklaidos konsultantų, kurie savuosius politikų vertinimus įvelka į „mokslinius" pagrindimus. Galiausiai universiteto laukas, atstovaujamas rinkimų istorijos specialistų, kurių specializacija – komentuoti rinkimų rezultatus. Taigi susidaro seka nuo labiausiai „angažuotų" iki savarankiškiausių struktūros arba statuto požiūriu: mokslininkas yra tas, kuris dažniausiai „kalba po laiko" ir yra labiausiai „nešališkas". Kai reikia kaip galima paveikesnės *objektyvumo retorikos*, kaip esti tokiais atvejais kaip porinkiminių žinių programos, mokslininkai įgyja struktūrinį pranašumą visų kitų atžvilgiu.

Įvairių veikėjų diskurso strategijos ir ypač retorikos efektai, turintys sukurti objektyvumo regimybę, priklausys nuo laukų simbolinių jėgų pusiausvyros bei specifinių išgalių, kurias įvairiems dalyviams suteikia priklausymas šiems laukams. Kitaip

sakant, jos priklausys nuo šios ypatingos simbolinės kovos dėl „neutralaus" nuosprendžio dalyvių konkrečių interesų ir turimų galimybių, kuriuos lemia jų pozicija neregimų santykių tarp skirtingų laukų, kuriuose jie veikia, sistemoje. Antai politologas bus pranašesnis už politiką ir žurnalistą dėl to, kad jo objektyvumu lengviau patikima, ir dėl to, kad gali remtis savo specifiniu išmanymu, t.y. savo rinkimų istorijos žiniomis, lyginti. Jis pats gali suartėti su žurnalistu, kurio pretenzijas į objektyvumą jis tokiu būdu sustiprintų ir įteisintų. Visų šių objektyvių santykių rezultatas yra simbolinės galios santykiai, pasireiškiantys sąveikaujant retorikos strategijų pavidalu. Būtent šie objektyvūs santykiai iš esmės ir lemia, kas gali kitą nutraukti, pateikti klausimus, ilgai kitų nenutraukiamas kalbėti arba nekreipti dėmesio į nutraukimus ir t.t., kas yra pasmerktas taikyti (interesų ir suinteresuotų strategijų) neigimo strategijas, rituališkai atsisakyti atsakyti į klausimus arba vartoti stereotipiškas formuluotes ir pan. Reikėtų toliau gilintis, parodant, kaip objektyvių struktūrų analizė leidžia paaiškinti diskurso, retorikos strategijų, bendrininkavimo bei antagonizmų bei mėgintų ir įvykdytų poelgių detales – trumpai sakant, viską, ką diskurso analizė mano galinti suprasti vien diskurso pagrindu.

Tačiau dėl ko gi šiuo atveju taip keblu analizuoti? Žinoma, dėl to, kad tie, kuriuos sociologas teigia objektyvuojąs, rungtyniauja su juo dėl objektyvaus objektyvavimo monopolio. Iš tikrųjų priklausomai nuo tiriamojo objekto, sociologas pats yra daugiau ar mažiau nutolęs nuo savo stebimų veikėjų ir interesų, daugiau ar mažiau tiesiogiai įsitraukęs į varžytuves su jais, vadinasi, ir daugiau ar mažiau gundomas įsitraukti į objektyvumu dangstomą metadiskurso žaidimą. Kai analizuojamo žaidimo esmė, kaip šiuo atveju, yra perteikti metadiskursą apie visus kitus diskursus – politiko, džiaugsmingai skelbiančio rinkimų pergalę, žurnalisto, kuris teigia pateikiąs objektyvų reportažą apie kandidatų pasiskirstymą, politologo ir rinkimų

istorijos specialisto, pretenduojančio mums objektyviai paaiškinti rezultatą, remiantis skirtumų ir tendencijų lyginimu su ankstesne arba dabartine statistika – žodžiu, kai to žaidimo esmė – būti pačiam *meta*, virš žaidimo, vien diskurso galios dėka, kyla pagunda pasinaudoti skirtingų veikėjų sukurtomis strategijomis, kurių tikslas užtikrinti jų „tiesos" pergalę, kad galėtų sakyti tiesą apie žaidimą, ir taip užsitikrinti sau pergalę. Vis dėlto būtent objektyvus santykis tarp politinės sociologijos ir „į žiniasklaidą orientuotos politologijos", arba, kalbant tiksliau, tarp stebėtojų ir stebimųjų pozicijų jų atitinkamuose objektyviai hierarchizuotuose laukuose, lemia stebėtojo suvokimą, primesdamas jam silpnas vietas, rodančias jo paties teisėtus interesus.

Sociologo santykio su jo objektu objektyvacija yra, kaip aiškiai matyti iš šio pavyzdžio, būtina sąlyga, norint atsikratyti polinkio investuoti į savo objektą, kuris neabejotinai susijęs su jo „susidomėjimu" objektu. Reikia atsisakyti, pasitelkus mokslą, brautis į objektą tam, kad galėtum atlikti objektyvaciją, kuri yra ne tik dalinis ir redukcinis kitų žaidėjų matymas, įgyjamas dalyvaujant žaidime, bet veikiau visa apimantis žaidimo matymas, kuris įmanomas dėl to, kad nuo jo buvo nutolta. Tik sociologijos – ir sociologo – sociologija gali leisti aiškiai suprasti socialinius tikslus, kurių galima siekti tiesiogiai siekiant mokslinių tikslų. Objektyvacija dalyvaujant, be abejonės, aukščiausia sociologinio meistriškumo forma, pasiekiama tik tada, jeigu remiamasi kuo visapusiškesne intereso objektyvuoti, kurį liudija dalyvavimo faktas, objektyvacija, taip pat ir šio savo intereso bei jo palaikomų reprezentavimų suskliaudimu.

I PRIEDAS

Kaip skaityti Bourdieu

Pradedančiajam ieškoti kelio į Bourdieu teoriją nėra lengva nuspręsti, nuo ko pradėti. Toliau siūlomas būdas atspindi, kas man pačiam ir mano organizuoto Pierre'o Bourdieu seminaro dalyviams atrodo naudinga (įtraukti tik tekstai anglų kalba, trumpesniems tekstams teikiant pirmenybę). Bourdieu retai atskiria epistemologiją, teoriją ir empirinį tyrimą, tad sąrašas, kur darbai surašyti pradedant (meta-) teoriškesniais ir konceptualesniais ir baigiant empiriškesniais, yra šiek tiek sąlygiškas, bet padeda apytikriai įsivaizduoti, kas tuose tekstuose labiau pabrėžiama. Apskritai patartina susipažinti su jo tiriamomis empirinėmis sritimis, kaitalioti labiau teorinius darbus su empiriškesniais darbais ir, prieš „perteikiant" Bourdieu teoriją suprantamesniais žodžiais, pirmiausia perprasti paties Bourdieu sąvokas, kadangi jo samprotavimų ir stilius, ir esmė yra glaudžiai susiję.

Pradėję nuo Bourdieu (1985e) *Socialinės erdvės ir simbolinės galios* (*Social Space and Symbolic Power*) (kartu su puikia Brubakerio (1985) apžvalga; taip pat verta perskaityti DiMaggio 1979 bei Garnham ir Williams 1980), pereikite prie straipsnio *Apie simbolinę galią* (*On Symbolic Power*) (Bourdieu 1979b, perspausdinta *Language and Symbolic Power*), kuriame glaustai išdėstyta Bourdieu sociologija, lyginant su įvairiomis klasikinės sociologijos ir filosofijos pakraipomis (Hegeliu, Kantu, Durkheimu, Marxu, Weberiu, Cassireriu, Saussure'u, Lévi-Straussu ir t.t.), ir prie 1986 m. interviu (su Honneth, Kocyba ir Schwibs 1986; Bourdieu 1986a, kurie abu išspausdinti Bourdieu 1990h), padėsiančių geriau įsivaizduoti jo vietą Prancūzijos ir tarptautiniame intelektualų pasaulio peizaže. Šiek tiek jau senstelėjusiame darbe *Trys teorinio žinojimo formos* (*The Three Forms of Theoretical Knowledge*) (Bourdieu 1973c) Bourdieu apibendrina tai, ką laiko trijų pamatinių teorizavimo formų: subjektyvistinio, objektyvistinio ir (pirmus du peržengiančio) prakseologinio, stipriosiomis ir silpnosiosmis ypatybėmis. Be to, šis straipsnis gali būti puiki įžanga į *Veiklos teorijos metmenis* (*Outline of a Theory of Practice*) (Bourdieu 1977a).

Toliau skaitykite *Žmonės ir mašinos* (*Men and Machines*), nedidelį veikalą, kuriame Bourdieu (1981c) bendrais bruožais nusako savąją dialektikos arba ontologinio bendrininkavimo tarp socialinio veiksmo, kurį realizuoja kūnas (*habitus*, dispozicijos) ir institucijos (laukai arba pozicijų erdvės) sampratą, turinčią, anot jo, padėti įveikti dichotomijas tarp veiksmo ir struktūros bei mikroanalizės ir makroanalizės. *Kapitalo formose* (*The Forms of Capital*) (Bourdieu 1986b) Bourdieu supažindina su pagrindinių kapitalo arba galios rūšių – ekonominio, kultūrinio, socialinio ir simbolinio – koncepcija ir aptaria kiekvienos iš jų specifinius efektus ir ypatybės, taip pat tipiškas konvertavimo strategijas bei dilemas. Knygoje *Socialinė erdvė ir grupių genezė* (*Social Space and the Genesis of Groups*) (Bourdieu 1985a) Bourdieu iš emės suformuluoja socialinės erdvės sampratą ir grupės formavimosi teoriją, apimančią ir simbolinės galios, ir politikos vaidmenį susidarant socialiniams kolektyvams. *Lingvistinių mainų ekonomikoje* (*The Economy of Linguistic Exchanges*) (Bourdieu 1977c) šis modelis perkeliamas į kalbos analizę, ir toliau ateinama prie *Kalbos ir simbolinės galios* (*Language and Symbolic Power*) (1991e). Kaip Bourdieu kalbos ir politikos sociologija dera su jo platesne veiklos teorija, išsamiai aptaria Thompsonas (1991).

Bourdieu požiūris į kovas dėl klasifikavimo, nustatančias atitikimą tarp kultūrinės ir ekonominės galios ir susiejančias *Reprodukciją* (*Reproduction*) ir *Skirtingumą* (*Distinction*) yra glaustai suformuluotas Bourdieu ir Boltanski 1981. Knygoje *Socialinės struktūros pokyčiai ir švietimo poreikių pokyčiai* (*Changes in Social Structure and Changes in the Demand for Education*) (Bourdieu ir Boltanski 1977) analizuojamos klasės reprodukcijos ir rekonversijos strategijų sistemos struktūra bei funkcijos. *Vedybų kaip socialinės reprodukcijos strategijos* (*Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction*) (Bourdieu 1977b) perkelia šią analizę į giminystės sritį ir parodo, kaip tiriamas grupės formavimasis. Socialinių ir akademinių klasifikacijų veikimą ir abipusį pastiprinimą įtaigiai empiriškai iliustruoja Bourdieu ir de Saint Martin (Bourdieu 1988a 194–225) gvildenamos „profesoriško vertinimo kategorijos".

Pirmuosius detalesnius empirinius svarbiausios lauko sąvokos paaiškinimus galima rasti darbe *Mokslo lauko specifiškumas* (*The Specificity of the Scientific Field*) (Bourdieu 1975d), kur Bourdieu taip pat padeda mokslo pažangos sociologijos teorijos pagrindą ir bendrais bruožais nusako savo sociologinę epistemologiją, kurios abi toliau plėtojamos Bourdieu 1991f. *Kultūros kūrimo lauke* (*The Field of Cultural Production*) (1983d), smulkiai nagrinėjant XIX a. pabaigos prancūzų literatūros lauko formavimąsi ir funkcionavimą, atsiskleidžia Bourdieu požiūris į kultūrą ir galią bei jo lauko, *habitus*, intereso, struktūros homologijos ir pan. sąvokų vartosena. Knygoje *Įstatymo galia: apie teisės lauko sociologiją* (*The Force of Law: Toward Sociology of Juridical Field*) (Bourdieu 1987g) Bourdieu savo schemą taiko teisės sričiai; čia nubrėžiami formalios kodifikacijos reikšmės visuomenėje sociologinės teorijos metmenys. *Grynosios estetikos istorinėje genezėje*

(*The Historical Genesis of A Pure Aesthetics*) (Bourdieu 1987d) glaustai aptariamas meniškos žiūros „atsiradimas" – jos institucionalizavimas meno lauke ir įsikūnijimas estetiniame *habitus*. Bourdieu koncepcija apie intelektualų istorinį atsiradimą ir vaidmenį dėstoma straipsnyje *Visuotinybės korporatizmas* (*The Corporatism of the Universal*) (Bourdieu 1989d).

Prieš pereinant prie konceptualesnių tekstų, labiau empiriniais darbais besidomintiems skaitytojams galbūt vertėtų pradėti nuo *Profesoriško vertinimo kategorijų* (*The Categories of Professorial Judgement*), paskui pereiti prie Bourdieu laukų pavyzdžių analizės. *Menininko gyvenimo atradimas* (*The Invention of the Artist's Life*) (Bourdieu 1987j) yra geras Bourdieu teorijos stiprumo patikrinimas, kadangi galima palyginti su tradicine literatūrine arba filosofine, pavyzdžiui, Sartre'o (žr. Sartre'o milžinišką keturtomę studiją „The family Idiot" (1981–1991)) Flaubert'o analize. *Sporto sociologijos programa* (*Program for a Sociology of Sport*) (Bourdieu 1988f), nepaisant keistoko pavadinimo, nepaprastai aiškiai parodo Bourdieu reliacionistinę mąstyseną, be to, vertinga dėl to, kad išryškina jo gebėjimą nuolatos judėti tarp teorinės abstrakcijos ir empirinio konkretumo bei susieti akivaizdžiai nieko bendra neturinčias arba mažai bendra turinčias fenomenų sritis su analitinėmis problemomis (šįkart Vivaldis, sociologijos sociologija, regbis, televizija, neokantininkų filosofija, smulkiaburžuazinės kultūros gera valia, kovos dėl klasifikavimo ir profesionalizacija). Taip pat glaustai suformuluojama mintis apie kūno ir tikėjimo reikšmę Bourdieu sociologijoje. *Iliuzijų išsklaidymas* (*The Disenchantement of the World*) – ilga esė apie abipusį santykį tarp *Ekonomikos struktūrų ir laiko struktūrų* (*Economic Structures and Temporal Structures*), ja pradedama knyga *Alžyras 1960* (*Algeria 1960*) (Bourdieu 1979c), kurią taip pat būtina perskaityti: ji šiek tiek lengviau suprantama, nes parašyta iš esmės septintojo dešimtmečio viduryje, nesinaudojant visomis konceptualiomis priemonėmis, vis dėlto labai aiškiai justi jam būdingas sociologiško samprotavimo būdas. Du aiškius pavyzdžius, paaiškinančius, ką Bourdieu turi galvoje sakydamas objekto konstravimas, žr. jo dviejų apklausų analizėje – vienos apie spontaninį politikos veikėjų klasifikavimą (*Salono žaidimas* (*The Parlour Game*), Bourdieu 1984a: 546–559), antroji *Populiariausieji prancūzų intelektualai* (*Hit Parade of French Intellectuals* (Bourdieu 1988a: 256–270)).

Visus šiuos tekstus arba jų dalį perskaičius bei supratus ir prieš imant į rankas *Homo Academicus* (1988a), būtina perskaityti *Distinction* (Bourdieu 1984a, ypač 2–3, 5–7 skyrius, pabaigą ir prierašą, pradedant nuo pastarojo) ir *Praktikos logiką* (*The Logic of Practice*) (Bourdieu 1990a, neabejotinai geriausią ir svarbiausią Bourdieu knygą), kuri pradedama straipsniu, pavadintu *Scholastinė klaida* (*The Scholastic Fallacy*). Vienintelė lengviausiai suprantama knyga anglų kalba yra straipsnių ir pokalbių rinkinys, pavadintas *Kitais žodžiais* (*In Other Words*) (Bourdieu 1990h, nors vertimas turi trūkumų); ją galima laikyti įžanga į Bourdieu kūrybą.

2 PRIEDAS

Straipsniai, atrinkti iš *Actes de la recherche en sciences sociales*

Šie straipsniai turėtų atskleisti vienaip ar kitaip su Bourdieu teorija susijusių arba ja remiantis atliktų empirinių tyrimų mastą, įvairovę ir gelmę visa bibliografija pateikta skyriuje „Literatūra"). Atrinkdamas tekstus, vadovavausi savo paties preferencijomis, bet pasistengiau įtraukti visus svarbesnius ankstesnius ir dabartinius autorius, priklausančius Europos sociologijos centrui. Būtų galima atrinkti ir daugiau straipsnių; besidomintys skaitytojai daugiau informacijos galėtų ieškoti pačiame žurnale (straipsnių, išspausdintų nuo 1975 m. iki 1988 m., rodyklę galima rasti 1988 m. lapkričio numeryje). Pagrindinių tyrimo projektų apžvalgą iš eilės nuo 1990 m. pradžios žr. *Centre de sociologie de l'éducation et de la culture, Rapport d'activité* (Paris, EHESS, 1990, birželis, 56 p.).

Alvim ir Lopes 1990. „Working-Class Families or Families of Working Women?"

Balazs 1983. „Factors ir Forms of the Experience of Uneployment".

Balazs ir Faguer 1991. „‚What Will They Become?' The Social Effects of Television".

Bancaud 1989. „A ‚shifting constancy': A Sociology of Judges".

Boltanski 1975. „The Constitution of the Field of Comic Strips".

Boltanski 1979. „Social Taxonomies ir Class Struggle: The Mobilization of the ‚Middle Class' ir the Invention of ‚cadres'".

Boltanski 1980. „The University, Business, ir the Growth of Bourgeois Wage Earners".

Boltanski, Daré ir Schiltz 1984. „Denunciation".

Bonvin 1982. „A Surrogate Family: A Private Parochial High School".

Chamboredon 1975. „Sociology of Sociology ir the Social Interests of Sociologists".

Chamboredon ir Fabiani 1977. „Children's Books: The Field of Publishing ir the Social Definitions of Childhood".

Champagne 1979. „Young Farmers ir Old Peasants: The Crisis of Succession ir the Invention of the ‚Elderly'".

Champagne 1984. „The Demonstration: The Production of A Political Event".

Champagne 1988. „The Political Circle: The Social Uses of Public Opinion Polls ir the New Political Space".

Chapoulie 1979. „The Pedagogical Competence of Teachers as a Stake of Conflicts".

Charle 1978. „Business in the Structure of the Dominant Class in France around 1900".

Charle 1983. „The Parisian Academic Field at the Close of the Nineteenth Century".

Delsaut 1976. „The Twofold Wedding of Jean Célisse".

Delsaut 1988a. „Notes Toward a Socioanalysis, 1: L'*inforjetable*".

Delsaut 1988b. „Notes Toward a Socioanalysis, 2: A Class Picture".

Desrosières 1978. „The Matrimonial Market ir the Structure of Social Classes".

Dezalay 1989. „Family Law: From the Notable to the Expert, or The Restructuring of the Field of Specialists in Business Bankruptcy".

Dezalay, Sarat, ir Silbey 1989. „From Protest to Meritocratic Knowledge: Outline of a Social History of Legal Sociology in the United States".

Dumont 1984. „The Worldly Success of A Fake Science: The Physiognomy of Johann Kaspar Lavater".

Encrevé ir Fornel 1983. „Sense in Practice: The Construction of Reference ir the Social Structure of Interaction in the Question/Answer Couplet".

Fabiani 1983. „The Programs, the Men, the Works: Philosophy Professors in the Classroom ir in the City at the Turn of the Century".

Faguer 1991. „The Effects of a ‚Total Education': A Jesuit High School, 1960".

Fornel 1983. „Legitimacy ir Speech Acts".

Gamboni 1983. „Scorn ir Misunderstanding: Elements for a Theory of Contemporary Iconoclasm".

Garcia 1986. „The Social Construction of A Perfect Market: The Strawberry Market of Fontaines-en-Sologne".

Garrigou 1988. „The Secret of the Voting Booth".

Gaxie 1990. „Beyond Surface Appearances... On How to Measure Public Opinion".

Grignon 1977. „The Relations between the Transformations of the Religious Field ir the Transformation of Political Space".

Guillemin 1982. „Aristocrats, Property Owners, ir School Credentials: The Struggle for Local Power in the ‚Département' of Manche, 1830–1875".

Heinich 1987. „The Arts ir Sciences in the Classical Age: Cultural Professions ir Institutions".

Karady 1983. „The Professors of the Republic: Academic Market, University

Reform, ir the Transformation of the Professorial Function at the End of the Nineteenth Century".

Karady 1985. „Hungarian Jews Under Anti-Semitic Legislation: A Study of a Sociological Conjuncture, 1938–1943".

Karady 1988. „Durkheim ir the Beginnings of Academic Ethnology".

Lagrave 1990. „Feminist Research or Research on Women? The Field of Women's Studies ir Feminism in France".

Laks 1983. „Langage ir Social Practice: A Sociolinguistic Study of a Group of Teenagers in Suburban Paris".

Lardinois 1985. „How To Classify the Hindu Family".

Latour ir Fabbri 1977. „The Rhetoric of Science: Power ir Duty in a Natural Science Article".

Lenoir 1978. „The Invention of the ‚Elderly' ir the Constitution of the Field of Management of Old Age".

Lenoir 1980. „The Notion of ‚Work Injury' as a Stake of Struggle".

Lenoir 1985. „The Crumbling of the Social Basis of Familialism".

Loirand 1989. „From Falling to Jumping: The Genesis ir Transformation of Competitive Parachuting".

Maresca 1981. „The Representation of the Peasantry: Ethnographic Notes on the Work of Representation of Peasant Leaders".

Mauger ir Fossé-Poliak 1983. „‚Loubards': The Culture of Male Working-Class Youth".

Merllié 1983. „A Nomenclature ir Its Applications: The Case of Statistics on the Social Origins of Students".

Merllié 1990. „The Gender of Writing: Remarks on the Social Perception of Femininity".

Muel-Dreyfus 1977. „Primary School Teachers, Peasants, ir the Republican Order at the Turn of the Century".

Offerlé 1988. „How Many Votes? Voters, Parties ir the Socialist Electorate in France at the End of the Nineteenth Century".

Pialoux 1978. „Youth With No Future ir Temporary Work".

Pinell 1987. „A Modern-Day Plague ir Tomorrow's Medicine: French Cancerology in the Interwar Years".

Pinçon 1985. „A Paternalistic Boss".

Pinto 1975. „The Military, Army Recruits, ir Social Classes".

Pinto 1984. „The Vocation of the Universal: The Formation of the ‚Intellectual' around 1900".

Pollak 1979. „Paul Lazarsfeld, Founder of A Multinational Scientific Concern".

Pollak 1981. „A Sociology-in-Action of Intellectuals: The Struggles of Karl Kraus".

Pollak ir Schiltz 1987. „Social Indentity ir the Management of A Public Health

Risk: How Homosexuals Face AIDS".
Ponton 1977. „Images of the Peasantry in Rural Novels at the End of the Nineteenth Century".
Pudal 1988. „Communist Leaders: From ‚Son of the People' to ‚Teacher of the Masses'".
de Saint Martin 1980. „A Prominent Family".
de Saint Martin 1985. „Matrimonial Strategies among the Aristocracy: Notes Toward an Investigation".
de Saint Martin 1989. „The Nobility ir ‚Noble' Sports".
de Saint Martin 1990. „‚Women Writers' in the Literary Field".
Sayad 1977. „The Three ‚Ages' of Algerian Emigration in France".
Sayad 1979. „Illegitimate Children".
Sayad 1985. „From Oral Messages to Taped Letters: Techniques ir Forms of Communication between Algerian Migrant Workers ir their Families".
Scherrer 1990. „The Erosion of Lenin's Image".
Suaud 1982. „Religious Conversions ir Economic Reconversions".
Suaud 1989. „The Space of Sport, Social Space, ir Effects of Age: The Diffusion of Tennis, Squash, ir Golf in the Greater Nantes Area".
Thèvenot 1979. „Difficult Youth: The Social Functions of Fuzziness ir Rigor in Classifications".
Verdès-Leroux 1976. „Power ir Social Assistance: Fifty Years of Social Work".
Verdès-Leroux 1981. „A Self-Perpetuating Total Institution: The French Communist Party".
Verger 1982. „The Artist Seen Through the School's Lens: Academic Taxonomies ir the Artistic ‚Vocation'".
Verger 1987. „The Art of Estimating Art, or, How to Compare the Incomparable".
Vernier 1985. „Matrimonial Strategies ir Choice of Incestuous Object: Dowry, Degree, Sexual Liberty, ir Given Names".
Vernier 1989. „Fetishism of the Name, Intrafamily Emotional Exchanges, ir Elective Affinities".
Villette 1976. „Social Psychology ir Moral Retraining in Industrial Firms".
Wacquant 1989a. „Body ir Soul: Ethnographic Notes of an Apprentice Boxer".
Winkin 1990. „Goffman ir Women".
Zarca 1979. „The Social Trajectories of Shopkeepers".

3 PRIEDAS

Darbai apie Pierre'ą Bourdieu

Sudarant šį darbų apie Bourdieu sąrašą, nebuvo siekta visiško išsamumo. Vien darbų apie Bourdieu prancūzų kalba arba vien švietimui skirtų darbų nepavyktų čia sutalpinti. Tad ketinu atrinkdamas apsiriboti (su kai kuriomis išimtimis) darbais, parašytais po 1980 m., ir tais, kuriuose reiškiami įvairūs sociologų, antropologų, filosofų, kultūros kritikų ir švietimo specialistų požiūriai į Bourdieu. Čia minimos tik specialios knygų apžvalgos, o daugybė Bourdieu teorijomis besiremiančių disertacijų liks nepaminėta.

Accardo 1983
Accardo ir Corcuff 1986
Acciaiolo 1981
Adair 1984
Ansart 1990
Archer 1983
Arliaux 1985
Aronowitz ir Giroux 1985
Barnard 1990
Bentley 1987
Berger 1986
Bidet 1979
Blasius ir Winkler 1989
Bohn 1991
Bon ir Schemeil 1980
Boschetti 1985
Bredo ir Feinberg 1979
Broady 1990
Broady ir Persson 1989
Brubaker 1985, 1989a, 1989b
Bürger 1990
Caillé 1981, 1987a, 1987b
Calhoun 1990, 1992
Calhoun, Li Puma, ir Postone 1992
Caro 1980, 1982
Casanova 1990
de Certeau 1984
Cicourel in press
Coenen 1989
Collectif ‚Révoltes Logiques' 1984
J. Collins 1992
R. Collins 1981a, 1989
Connell 1983
Corson 1991
Dal Lago 1985
Dennis 1986
DiMaggio 1979
Douglas 1981

Eagleton 1991
Earle 1988
Eder 1989
Ferry ir Renault 1990
Foster 1986
Fournier ir Lamont 1989
Frank 1980
Frow 1987
Garnham 1986
Garnham ir Williams 1980
Gartman 1991
Gebauer ir Wolff in press
Gerhards ir Anheier 1989
Giddens 1986b
Giroux 1982
Gorder 1980
Grossetti 1986
Hanks 1987
Harker 1984
Harker, Mahar, ir Wilkes 1990
Héran 1987
Hoffman 1986
Honneth 1986
Honneth, Kocyba, ir Schwibs 1986
Ingram 1982
F. Inglis 1988
R. Inglis 1979
Jenkins 1982, 1986, 1989
Joppke 1986
Kot ir Lautier 1984
Lakomski 1984
Lamont 1989
Lamont ir Lareau 1988
Lash 1990
Lee 1988
Lemert 1986
Lichterman 1989
Lienard ir Servais 1979
MacAloon 1988
McCleary 1989
Martin ir Szelenyi 1987
Mary 1988
D. Miller ir Branson 1987
M. Miller 1989
Miyajima ir kt. 1987
Miyajima 1990
Mortier 1989
Müller 1986
Murphy 1982, 1983
Nash 1986
Ortiz 1983
Ortner 1984
Österberg 1988
Ostrow 1981, 1990
Paradeise 1981
Passeron 1986
Pels 1989
Perrot ir de la Soudrière 1988
Rancière 1984
Rasmussen 1981
Rittner 1984
Robinson ir Garnier 1985
Robbins 1988, 1991
Rupp ir de Lange 1989
Sack 1988
Sanchez de Horcájo 1979
Schatzki 1987
Schiltz 1982
Schwenk 1989
Sewell 1992
Snook 1990
Snyders 1976
Stamm 1983
Staub-Bernasconi 1989
Steinrücke 1989
Sulkunen 1982
Swartz 1977, 1981
Thapan 1988
J.B. Thompson 1984, 1991
Turner 1990

Verboven 1989
Vervaëck 1989
Wacquant 1987, 1989b, 1990a, 1992
Willis 1983
Wilson 1988
Winckler 1989
Yamamoto 1988
Zolberg 1986

Padėkos

Antrosios knygos dalies fragmentai prieš tai buvo pasirodę kitur. Esame dėkingi *Berkeley Journal of Sociology* redakcijai, leidusiai perspausdinti ištraukas iš Pierre'o Bourdieu ir Loïco J. D. Wacquanto *For a Socioanalysis of Intellectuals: Intelektualų socioanalizė: apie Homo Academicus* (*On Homo Academicus, Berkeley Journal of Sociology*, 34 [1989], 1–29) ir Amerikos sociologų asociacijai bei Basil Blackwell, Publishers, už galimybę perspausdinti pataisytus skyrelius iš Loïco Wacquanto *Refleksyviosios sociologijos link: seminaras su Pierre'u Bourdieu* (*Toward a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu*), *Sociological Theory* 7 [Spring 1989]: 26–63).

Rengiant šią knygą, intelektualiai ir materialiai mane parėmė daugelis institucijų ir pavienių asmenų: Čikagos universiteto Sociologijos fakultetas ir Billas Wilsonas, kurio nuolatiniai drąsinimai buvo tarsi puiki atsvara draugiškai, bet kandžiai Jameso Colemano kritikai; Miesto skurdo projekto ir Wilder House'o Politikos, kultūros ir istorijos studijų centras, kuriame parašiau didelę teksto dalį; *Maison des sciences de l'homme* direktorius Clemensas Helleris, padėjęs nepalankiai susiklosčiusiomis aplinkybėmis išvykti į labai reikalingą kelionę; ir Harvardo universiteto mokslinė draugija, priglaudusi mane ir sudariusi puikias sąlygas parašyti pirmąją dalį ir galutinai ištaisyti ir parengti visą tekstą.

Daugybė draugų ir kolegų buvo labai mieli ar nesavanaudiški ir, aukodami savo laiką, atidžiai skaitė tekstą, kuris neabejotinai dėl to pagerėjo. Iš jų norėčiau išskirti Craigą Calhouną, Williamą Rogersą Brubakerį, Davidą Starką ir Danielį Breslau. Ypač jaučiuosi skolingas Rogersui už jo be galo įžvalgius patarimus ir raginimus būtinai baigti šį projektą. Nepaprastai pravertė Bennetto Bergerio, Philippe'o Bourgois, Lynn Sharon Chancer, Randallo Collinso, Charleso Crotherso, Paulo DiMaggio, Davido Laitino, Dono Levine'o, Raymondo T. Smitho, George'o Steinmetzo, Johno Thompsono, Eriko Olino Wrighto ir Norberto Wiley'aus (kuris, kaip garsaus žurnalo redaktorius, gana drąsiai elgdamasis ir ragindamas

mane žurnalui *Sociological Theory* parengti straipsnį *Chicago Workshop*, pats to nežinodamas pakišo šios knygos idėją) pastabos ir atsiliepimai. Kiekvienam jaunam sociologui linkėčiau progos padirbėti su tokiu redaktoriumi, kaip Dougas Mitchellas, išsiskiriančiu savo nepaprastu entuziazmu, produktyvumu ir taktišku reiklumu. Claudia Rex, nepaisant sunkių sąlygų, puikiai suredagavo tekstą.

Paryžiuje, kur buvau kelis kartus trumpam nuvykęs, mane nuoširdžiai priėmė Europos Sociologijos centro Paryžiuje nariai, supažindinę mane su savo individualiais ir kolektyviais tyrimais, *Actes de la recherche en sciences sociales* darbais ir netiesiogiai su Bourdieu komandos darbo kasdienybe. Noriu jiems labai nuoširdžiai padėkoti (ypač Yvette Delsaut, Monique de Saint Martin, Monique Armand, Abdelmalekui Sayadui ir Patrickui Champagne'ui, taip pat Marie Christine Rivière ir Rosine Christin) dėl to, kad tarp jų jaučiausi lyg namie ir galėjau susipažinti su Centro veikla.

Galiausiai norėčiau padėkoti Pierre'ui Bourdieu ne tik dėl to, kad visuomet kantriai ir išsamiai atsakinėjo į, atrodytų, nesibaigsiančius mano klausimus, atsiliepdavo į mano abejones, prieštaravimus, kuriais per paskutinius trejus metus apipildavau jį įvairiomis komunikacijos priemonėmis (diskutuodamas akis į akį, kalbėdamas telefonu iš už Atlanto, laiškais ir siuntinukais, faksais), bet ir dėl to, kad paliko man visišką laisvę parengti galutinę redakciją. Maža pasakyti, kad kartu su juo rengdamas knygą daug ko išmokau, gavau intelektualinio vientisumo pamoką, kokios negautum jokioje aukštojoje mokykloje.

DeeDee ir mano bičiuliams iš 63 gatvės esu dėkingas už tai, kad neleido man, apsvaigusiam nuo socialinės teorijos, prarasti nuovokos, tiksliau, sveiko proto. „Ei, Louie, apie ką čia kalbi: *kas* ta refleksyvioji sociologija?"

Loïc J. D. Wacquant
Čikaga ir Kembridžas, 1991 m. spalis

Literatūra ir bibliografija

Patogumo dėlei atskirai išvardijau Bourdieu darbus (tokia tvarka, kaip jie pasirodė anglų kalba, kai yra vertimas į anglų kalbą). Šiame skyrelyje surašyti tik tie darbai, kurie buvo minėti arba cituoti šioje knygoje; tai nėra visa jo paskelbtų darbų bibliografija, nes tam prireiktų atskiro leidinuko. Iš tiesų toks leidinys yra, sudarytas ir suredagauotas Yvette Delsaut (*Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, 1958–1988, Paris, Centre de Sociologie Européenne du Collège de France, 1988, 39 p.), o jo sutrumpintas variantas yra įdėtas Bourdieu *In Other Words* (Cambridge: Polity Press, 1990, p. 199–218) kaip priedas; žr. taip pat Broady (1990) sudarytą bibliografiją.

Pierre'o Bourdieu darbai

1961

„Révolution dans la révolution", *Esprit*, 1 (sausis), p. 27–40.

1962

a. [1958] *The Algerians*, Boston: Beacon Press.
b. „Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales*, 5/6 (balandis), p. 32–136.
c. „Les relations entre les sexes dans la société paysanne", *Les temps modernes*, 195 (rugpjūtis), p. 307–331.
d. „La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial", *Sociologie du travail*, 4, p. 313–331.

1963

su Jean-Claude Passeron, „Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues", *Les temps modernes*, 211 (gruodis), p. 998–1021.

su Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet, Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris–Hague: Mouton.

1964

„The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time", in *Mediterranean Countrymen*, sudarė Jesse Pitt-Rivers, Paris–Hague: Mouton, p. 55–72.

su Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris: Editions de Minuit.

1965

„The Sentiment of Honour in Kabyle Society", in *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, sudarė J. G. Peristiany, London: Weidenfeld and Nicholson, p. 191–241.

su Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Editions de Minuit. Vertimas į anglų k. – *Photography: A Middle-Brow Art*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press, 1990.

su Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin, *Rapport pédagogique et communication*, Paris–Hague: Mouton. Vertimas į anglų k. – *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*, Cambridge: Polity Press.

1966

„Condition de classe et position de classe", *European Journal of Sociology*, 7, nr. 2, p. 201–223.

su Alain Darbel, „La fin d'un malthusianisme", in *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, sudarė Darras, Paris: Editions de Minuit, p. 135–154.

su Alain Darbel, Dominique Schnapper, *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris: Editions de Minuit. Vertimas į anglų k. – *The Love of Art*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press, 1990.

1967

a. „Systems of Education and Systems of Thought", *Social Science Information*, 14, nr. 3, p. 338–358.

b. Baigos žodis, in Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, vertė Pierre Bourdieu, Paris: Editions de Minuit, p. 136–167.

su Jean-Claude Passeron, „Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject", *Social Research*, 34, nr. 1 (pavasaris), p. 162–212.

1968

a. 1968a. „Outline of a Sociological Theory of Art Perception", *International Social Science Journal*, 10 (žiema), p. 589–612.

b. 1968b. „Structuralism and Theory of Sociological Knowledge". *Social Research*, 35, nr. 4 (žiema), p. 681–706.

1970

su O. Hahn, „La théorie", *VH 101*, 2 (vasara), p. 12–21.

1971

a. [1966] „Intellectual Field and Creative Project", in *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, sudarė Michael F. D. Young, London: Collier-Macmillan, p. 161–88.

b. „Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12, nr. 3 (liepa–rugsėjis), p. 294–334.

c. „Disposition esthétique et compétence artistique", *Les temps modernes*, 295 (vasaris), p. 1345–1378.

d. „Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, 1, p. 7–26.

e. „Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *European Journal of Sociology*, 12, p. 3–21.

1972

Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Geneva: Droz.

1973

a. [1962] „The Algerian Subproletariate", in *Man, State, and Society in the Contemporary Maghrib*, sudarė I.W. Zartman, London: Pall Mall Press, p. 83–89.

b. [1971] „Cultural Reproduction and Social Reproduction", in *Knowledge, Education, and Cultural Change*, sudarė Richard Brown, London: Tavistock, p. 71–112.

c. „The Three Forms of Theoretical Knowledge", *Social Science Information*, 12, p. 53–80.

d. [1970] „The Berber House", in *Rules and Meanings*, sudarė Mary Douglas, Harmondsworth: Penguin, p. 98–110.

su Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, [1968], *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, 2-as leid., Paris–Hague: Mouton. Vertimas į anglų k. – *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1991.

1974

a. „Avenir de classe et causalité du probable", *Revue française de sociologie*, 15, nr. 1 (sausis-kovas), p. 3–42.

b. [1966] „The School as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities", in *Contemporary Research in the Sociology of Education*, sudarė John Eggleston, London: Methuen, p. 32–46.

c. „Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation de l'oeuvre d'art", *Social Science Information*, 13, nr. 3, p. 7–32.

su Monique de Saint Martin, [1970], „Scholastic Excellence and the Values of the Educational System", in *Contemporary Research in the Sociology of Education*, sudarė John Eggleston, London: Methuen, p. 338–371.

1975

a. „La critique du discours lettré", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/6, p. 4–8.

b. „La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de ‚Quelques remarques critiques à propos de ‚Lire le Capital'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/6, p. 65–79.

c. „L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5/6, p. 109–156.

d. „The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason", *Social Science Information*, 14, nr. 6 (gruodis), p. 19–47.

su Luc Boltanski, „Le fétichisme de la langue", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, p. 95–107.

su Yvette Delsaut, „Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, p. 7–36.

su A. Casanova, M. Simon, „Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes", *La nouvelle critique*, 87 (spalis), p. 20–26.

1977

a. *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

b. [1972] „Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction", in *Family and Society: Selections from the Annales*, sudarė R. Foster ir O. Ranum, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 117–144.

c. „The Economy of Linguistic Exchanges", *Social Science Information*, 16, nr. 6, p. 645–668.

d. „Remarques provisoires sur la perception sociale du corps", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, p. 51–54.

su Luc Boltanski, [1973], „Changes in Social Structure and Changes in the Demand for Education", in *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*, sudarė Scott Giner ir Margaret Scotford-Archer, London: Routledge and Kegan Paul, p. 197–227.

su Jean-Claude Passeron, [1970], *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage. Kitas leidimas su nauja pratarme išėjo 1990.

1978

a. „Sur l'objectivation participante. Réponses à quelques objections", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, p. 67–69.

b. „Classement, déclassement, reclassement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, p. 2–22. Vertimas į anglų k. – epilogas in Bourdieu, Passeron 1979.

c. „Sport and Social Class", *Social Science Information*, 17, nr. 6, p. 819–840.
d. „Capital symbolique et classes sociales", *L'arc*, 72, p. 13–19.
su Monique de Saint Martin, „Le patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, p. 3–82.

1979

a. „Les trois états du capital culturel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, p. 3–6.
b. [1977] „Symbolic Power", *Critique of Anthropology*, 13/14 (vasara), p. 77–85.
c. *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press.
d. „The Sense of Honor", in *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 95–132.
e. [1971] „Public Opinion Does Not Exist", in *Communication and Class Struggle*, t. 1, sudarė A. Matelart ir S. Siegelaub, New York: International General/IMMRC, p. 124–130.
su Jean-Claude Passeron, [1964], *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

1980

a. [1977] „The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods", *Media, Culture and Society*, 2 (liepa), p. 261–293.
b. *Questions de sociologie*, Paris: Editions de Minuit.
c. „Le capital social", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, p. 2–3.
d. „Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32/33, p. 3–14.
e. „Sartre", *London Review of Books*, 2, nr. 20 (spalio 20), p. 11–12.
f. „Le Nord et le Midi: contribution à une analyse de l'effet Montesquieu", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, p. 21–25.
g. „L'identité et la représentation. Eléments pour une reflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, p. 63–72.
h. „Les intellectuels sont-ils hors-jeu?" in *Questions de sociologie*, Paris: Editions de Minuit, p. 61–66.
i. „Comment libérer les intellectuels libres?" in *Questions de sociologie*, Paris: Editions de Minuit, p. 67–78.

1981

a. „La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 37 (vasaris–kovas), p. 3–24. Vertimas į anglų k. – in Bourdieu 1991e.
b. „Epreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux Grandes écoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 39, p. 3–70.

c. „Men and Machines", in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, sudarė Karen Knorr-Cetina ir Aaron V. Cicourel, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, p. 304–317.
d. „Retrouver la tradition libertaire de la gauche", *Libération* (gruodžio 23), p. 8–9.
e. Pratarmė, in Paul F. Lazarsfeld, Marie Jahoda, Hans Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, Paris: Editions de Minuit, p. 7–12.
su Luc Boltanski, [1975], „The Educational System and the Economy: Titles and Jobs", in *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968*, sudarė Charles C. Lemert, New York: Columbia University Press, p. 141–151.

1982

a. *Leçon sur la leçon*, Paris: Editions de Minuit. Vertimas į anglų k. – „Lecture on the Lecture", in Bourdieu 1990h.
b. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Arthème Fayard.
su Monique de Saint Martin, „La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44/45, p. 2–53.

1983

a. „The Philosophical Establishment", in *Philosophy in France Today*, sudarė Alan Montefiore, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1–8.
b. „Vous avez dit ‚populaire'?" *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46, p. 98–105. Vertimas į anglų k. – in Bourdieu 1991e.
c. „Les sciences sociales et la philosophie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, p. 45–52.
d. „The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed", *Poetics*, 12 (lapkritis), p. 311–356.
e. [1982] „Erving Goffman, Discoverer of the Infinitely Small", *Theory, Culture, and Society*, 2, nr. 1, p. 112–113.

1984

a. [1979] *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Mass: Harvard University Press; London: Routledge and Kegan Paul.
b. Pratarmė, in Anna Boschetti, *L'impresa intelectuale. Sartre e „Les Temps Modernes"*, Bari: Edizioni Dedalo, p. 5–6.
su Didier Eribon, „Université: Les rois sont nus", *Le nouvel observateur*, lapkričio 2–8, p. 86–90.

1985

a. [1984] „Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, 14, nr. 6 (lapkritis), p. 723–744. Perspausdinta in Bourdieu 1991e.

b. [1984] „Delegation and Political Fetishism", *Thesis Eleven*, 10/11 (lapkritis), p. 56–70. Perspausdinta in Bourdieu 1991e.
c. „The Genesis of the concepts of ‚Habitus' and ‚Field'", *Sociocriticism*, 2, nr. 2, p. 11–24.
d. [1971] „The Market of Symbolic Goods", *Poetics*, 14 (balandis), p. 13–44.
e. „Les intellectuels et les pouvoirs", p. 93–94 in *Michel Foucault, une histoire de la vérité*, Paris: Syros.
f. „A Free Thinker: ‚Do Not Ask Me Who I Am'", *Paragraph*, 5 (kovas), p. 80–87.
g. „Existe-t-il une littérature belge? Limites d'un champ et frontières politiques", *Etudes de lettres* (Lausanne), 4, p. 3–6.
h. „Les professeurs de l'Université de Paris à la veille de Mai 68", in *Le personnel de l'enseignement supérieur en France au 19ème et 20ème siècle*, sudarė Christophe Charle ir Régine Ferré, Paris: Editions du CNRS, p. 177–184.
su Bernd Schwibs, „Vernunft ist eine historische Errungenschaft, wie die Sozialversicherung", *Neue Sammlung*, 3, p. 376–394.
su Roger Chartier, Robert Darnton, „Dialogue à propos de l'histoire culturelle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, p. 86–93.

1986

a. [1985] „From Rules to Strategies", *Cultural Anthropology*, 1, nr. 1 (vasaris), p. 110–120.
b. [1983] „The Forms of Capital", in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, sudarė John G. Richardson, New York: Greenwood Press, p. 241–258.
c. „Habitus, code et condification", *Actes de la recherche en sciences soziales*, 64, p. 40–44. Perspausdinta in Bourdieu 1990h.
d. „La science et l'actualité", *Actes de la recherche en science sociales*, 61, p. 2–3.
e. „D'abord défendre les intellectuels", *Le Nouvel Observateur*, rugsėjo 12–18, p. 82.
f. „Nécessiter", *L'Herne*, liepa, p. 434–437.

1987

a. *Choses dites*, Paris: Editions de Minuit.
b. „What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, 32, p. 1–18.
c. [1986] „The Biographical Illusion", *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, nr. 14, Chicago: Center for Psychosocial Studies.
d. „The Historical Genesis of a Pure Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, sudarė Richard Schusterman, p. 201–210.
e. „Scientific Field and Scientific Thought". Comparative Study of Social Transformation, CSST Working Paper. Ann Arbor: The University of Michigan.

f. „Variations et invariants. Eléments pour une histoire structurale du champ des Grandes écoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 70, p. 3–30.
g. [1986] „The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *Hastings Journal of Law*, 38, p. 209–248.
h. „Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", in *Max Weber, Rationality, and Modernity*, sudarė Sam Whimster ir Scott Lash, London: Allen and Unwin, p. 119–136.
i. „L'institutionalisation de l'anomie", *Cahiers du Musée national d'art moderne*, 19/20 (birželis), p. 6–19.
j. [1975] „The Invention of the Artist's Life", *Yale French Studies*, 73, p. 75–103.
k. „Für eine Realpolitik der Vernunft", in *Das Bildungswesen der Zukunft*, sudarė S. Muller-Rolli, Stuttgart: Ernst Klett, p. 229–234.
l. „Revolt of the Spirit", *New Socialist*, 46 (vasaris), p. 9–11.
m. „L'assassinat de Maurice Halbwachs", *La Liberté de l'esprit, Visages de la Resistance*, 16 (ruduo), p. 161–168.
su Monique de saint Martin, „Agrégation et ségrégation. Le champ des Grandes écoles et le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 69, p. 2–50.
et al. *Eléments d'une analyse du marché de la maison individuelle*, Paris: Centre de Sociologie Européenne, Mimeo, p. 104.

1988

a. [1984] *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press.
b. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Editions de Minuit. Vertimas į anglų k. – *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press, 1991.
c. „On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power", *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, nr. 20, Chicago: Center for Psychosocial Studies. Perspausdinta – „A Reply to Some Objections", in Bourdieu 1990h.
d. „Flaubert's Point of View", *Critical Inquiry*, 14 (pavasaris), p. 539–562.
e. „Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science", *Theory and Society*, 17, nr. 5 (rugsėjis), p. 773–788.
f. „Program for a Sociology of Sport", *Sociology of Sport Journal*, 5, nr. 2 (birželis), p. 153–161.
g. „Penser la politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72, p. 2–3.
h. „La vertu civile", *Le Monde*, rugsėjo 16, p. 1–2.
i. „A Long Trend of Change", recenzija kn. M. Lewin, *The Gorbatchev Phenomenon, The Times Literary Supplement*, rugpjūčio 12–18, p. 875–876.

j. Pratarmė, in Brigitte Mazon, *Aux Origines de l'Ecole des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat americain (1920–1960)*, Paris: Les Editions du Cerf, p. i–v.

1989

a. *La noblesse d'Etat. Grands corps et Grandes écoles*, Paris: Editions de Minuit.
b. „Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique", *Etudes rurales*, 113/114 (sausis–birželis), p. 15–36.
c. „How Schools Help Reproduce the Social Order", *Current Contents/Social and Behavioral Science*, 21, nr. 8 (vasario 20), p. 16.
d. „The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, 81 (ruduo), p. 99–110.
e. [1988] „Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7, nr. 1 (birželis), p. 18–26.
f. „On the Possibility of a Field of World Sociology". Pagrindinis pranešimas konferencijoje „Social Theory in a Changing Society", Čikagos universitetas, balandis. Perspausdinta in Bourdieu, Coleman 1991.

su Patrick Champagne, „L'opinion publique", in *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la glasnost*, sudarė Youri Afanassiev ir Marc Ferro, Paris: Payot, p. 204–206.

su Roger Chartier, „Gens à histoire, gens sans histoires", *Politix*, 6 (pavasaris), p. 53–60.

su Loïc J. D. Wacquant, „For a Socioanalysis of Intellectuals: On ‚Homo Academicus'", *Berkeley Journal of Sociology*, 34, p. 1–29.

1990

a. [1980] *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press.
b. „Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en oeuvre des règlements", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 86–96.
c. su Salah Bouhedja, Rosine Christin, Claire Givry, „Un placement de père de famille. La maison individuelle: spécificité du produit et logique du champ de production", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 6–35.
d. su Salah Bouhedja, Claire Givry, „Un contrat sous contrainte", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 34–51.
e. „The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology*, 5, nr. 4 (lapkritis), p. 380–391.
f. „Principles for Reflecting on the Curriculum", *The Curriculum Journal*, 1, nr. 3 (gruodis), p. 307–314.
g. „Animadversiones in Mertonem", in *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, sudarė John Clark, Celia Modgil, Sohan Modgil, London: The Falmer Press, p. 297–301.

h. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press.
i. „La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, p. 2–31.
j. „Les conditions sociales de la circulation des idées", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 14, nr. 1/2, p. 1–10.
su Rosine Christin, „La construction du marché. Le champ administratif et la production de la ‚politique du logement'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 65–85.
su Monique de Saint Martin, „Les sens de la propriété. La genèse sociale des systèmes de préférence", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 52–64.

1991

a. „Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50", in *Les enjeux philosophiques des années 50*, Paris: Centre Georges Pompidou, p. 15–24.
b. „Un analyseur de l'inconscient", in Abdelmalek Sayad, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*, Brussels: Editions De Boeck.
c. „Que faire de la sociologie? Entretien avec Pierre Bourdieu", *CFDT Aujourd'hui*, 100, p. 134–157.
d. „Espace social et espace symbolique: introduction à une lecture japonaise de ‚La distinction'", *Nichifutsu Bunka*, 54 (kovas), p. 43–54.
e. *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson, Cambridge: Polity Press; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
f. „The Peculiar History of Scientific Reason", *Sociological Forum*, 5, nr. 2 (pavasaris), p. 3–26.
su James S. Coleman, *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, Colo.: Westview Press.
su E. Balibar, T. Ben Jelloun, S. Breton, M. Harbi, A. Laabi, E. Terray, K. Titous, „Contre la guerre", *Libération*, vasario 21, p. 13.
su W. Hiromatsu, H. Imamura, „Pour une *Realpolitik* de la raison", *Gendai Shiso* (kovas), p. 182–203.
su Loïc J. D. Wacquant, „Das Feld des Machts und die technokratische Herrschaft", in Pierre Bourdieu, *Intellektuellen und die Macht*, sudarė Irene Dölling, Hamburg: VSA Verlag, p. 67–100.

Turi pasirodyti

a. *Practice, Class, and Culture: Selected Essays*, sudarė Loïc J. D. Wacquant, Cambridge: Polity Press.
b. „For a Politics of Morals in Politics", in *Practice, Class, and Culture: Selected Essays*, Cambridge: Polity Press.
c. *Essays on Art and Literature*, sudarė Randal Johnson, Cambridge: Polity Press.

d. *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*, Cambridge: Polity Press.

Bendros nuorodos

Abbott, Andrew, 1988. *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago: The University of Chicago Press.

Abrams, Philip, 1982. *Historical Sociology*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Accardo, Alain, 1983. *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social. Lire Bourdieu*, Bordeaux: Editions Le Mascaret.

Accardo, Alain, ir Philippe Corcuff, sud. 1986. *La sociologie de Pierre Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Bordeaux: Editions Le Mascaret.

Acciaiolo, Gregory L., 1981. „Knowing What You Are Doing: Pierre Bourdieu's ‚Outline of a Theory of Practice', *Canberra Anthropology*, 4, nr. 1 (balandis), p. 23–51.

Adair, Philippe, 1984. „La sociologie phagocytée par l'économique. Remarques critiques à propos de ‚Ce que parler veut dire'", *Sociologie du travail*, 26, nr. 1, p. 105–114.

Addelson, Katharine Pyne, 1990. „Why Philosophers Should Become Sociologists (and Vice Versa)", in *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, sudarė Howard S. Becker ir Michael M. McCall, Chicago: The University of Chicago Press.

Alexander, Jeffrey C., 1980–82. *Theoretical Logic in Sociology*, 4 t., Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

— 1987a. „The Centrality of the Classics", in *Social Theory Today*, sudarė Anthony Giddens ir Jonathan Turner, Cambridge: Polity Press, p. 11–57.

— 1987b. *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, New York: Columbia University Press.

— 1988. „The New Theoretical Movement", in *Handbook of Sociology*, sudarė Neil J. Smelser, Newbury Park: Sage Publications, p. 77–101.

— sud. 1985. *Neo-Functionalism*, Newbury Park: Sage Publications.

Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Richard Münch, Neil J. Smelser, sud., 1987. *The Micro-Macro Link*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Alvim, Rosilène ir José Sergio Leite Lopes, 1990. „Familles ouvrières, familles d'ouvrières", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, p. 78–84.

Ansart, Pierre, 1990. „Le structuralisme génétique", „Classements et distinction", „Les champs symboliques", „Reproduction et stratégies", sk. 1, 5, 9, 13 in *Les sociologies contemporaines*, Paris: Editions du Seuil.

Archer, Margaret, 1983. „Process Without System", *Archives européennes de sociologie*, 24, nr. 1, p. 196–221.

Arliaux, Michel, 1985. „Review of *Homo Academicus*", *Revue Française de sociologie*, 26, nr. 4, p. 713–719.

Aron, Raymond, 1981. *Le spectateur engagé*, Paris: Gallimard.

Aronowitz, Stanley, ir Henri Giroux, 1985. *Education Under Siege: The Conversative, Liberal, and Radical Debate Over Schooling*, London: Routledge and Kegan Paul.

Ashmore, Malcom, 1989. *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.

Atkinson, Paul, 1990. *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of reality*, London and New York: Routledge.

Auerbach, Erich, 1953. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton: Princeton University Press.

Austin, J. L., 1962. *How to Do Things with Words*, New York: Oxford University Press.

Bachelard, Gaston, 1938. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin (4-as leid. 1965).

— 1949. *Le rationalisme appliqué*, Paris: Presses Universitaires de France (3-ias leid. 1966).

— 1984 [1934]. *The New Scientific Spirit*, New York: W. W. Norton.

Balazs, Gabrielle, 1983. „Les facteurs et les formes de l'expérience du chômage", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 50, p. 69–83.

Balazs, Gabrielle, ir Jean-Pierre Faguer, 1991. „„Que deviendront-ils?' Les effets sociaux de la caméra", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 86/87, p. 92–98.

Baldwin, John B., 1988. „Habit, Emotion, and Self-Conscious Action", *Sociological Perspectives*, 31, nr. 1 (sausis), p. 35–58.

Bancaud, Alain, 1989. „Une ‚constance mobile': la haute magistrature", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76/77, p. 30–48.

Barnard, Henri, 1990. „Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis", in *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, sudarė R. Harker ir kt., London: Macmillan.

Becker, Gary, 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: The University of Chicago Press.

Becker, Howard S., ir John Walton, 1986 [1975]. „Social Science and the Work of Hans Haacke", in Howard S. Becker, *Doing Things Together: Selected Papers*, Evanston: Northwestern University Press, p. 103–119.

Beeghley, Leonard, 1984. „Illusion and Reality in the Measurement of Poverty", *Social Problems*, 31 (vasaris), p. 322–333.

Beisel, Nicola, 1990. „Class, Culture, and Campaigns against Vice in Three American Cities, 1872–1892", *American Sociological Review*, 55, nr. 1 (vasaris), p. 44–62.

Bellah, Robert N., 1973. „Introduction", in Emile Durkheim, *On Morality and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, p. ix–iv.

Bentley, G. Carter, 1987. „Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 29, nr. 1, p. 24–55.

Benveniste, Emile, 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Editions de Minuit.

Berelson, Bernard, ir G.A. Steiner, 1964. *Human Behavior*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Berger, Bennett, 1981. *The Survival of a Counterculture: Ideological Work and Daily Life Among Rural Communards*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

— 1986. „Taste and Domination", *American Journal of Sociology*, 91, nr. 6 (gegužė), p. 1445–1453.

— 1989. „Structuralisme et volontarisme dans la sociologie de la culture", *Sociologie et sociétés*, 21, nr. 2 (spalis), p. 177–194.

— 1991. „Structure and Choice in the Sociology of Culture", *Theory and Society*, 20, nr. 1, p. 1–20.

— sud., 1990. *Authors of their Own Lives: Intellectual Autobiographies by Twenty American Sociologists*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Berger, Peter, 1966. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Harmondsworth: Pelican.

Berger, Peter, ir Thomas Luckmann, 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin.

Best, Joel, sud., 1989. *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York: Aldine de Gruyter.

Bidet, Jacques, 1979. „Questions to Pierre Bourdieu", *Critique of Anthropology*, 13–14 (vasara), p. 203–208.

Blasius, Jorg, ir Joachim Winkler, 1989. „Gibt es die ‚Feinen Unterschiede'? Eine Empirische Überprüfung der Bourdieuschen Theorie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie*, 41, nr. 1 (kovas), p. 72–94.

Bloor, David, 1976. *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge and Kegan Paul.

Blumer, Herbert, 1969. *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Bohn, Cornelia, 1991. *Habitus und Kontext: Ein kritischer Beitrag zur Socialtheorie Bourdieus*, Darmstadt: Westdeutscher Verlag.

Boltanski, Luc, 1974. „Erving Goffman et le temps du soupçon", *Social Science Information*, 12, nr. 3, p. 127–147.

— 1975. „La constitution du champ de la bande dessinée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, p. 37–59.

— 1979. „Taxinomies sociales et luttes de classes. La mobilisation de ‚la classe moyenne' et l'invention des ‚cadres'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 29, p. 75–105.

— 1980. „L'université les entreprises et la multiplication des salariés bourgeois (1960–1975)", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 34, p. 17–44.

— 1984. „How a Social Group Objectified Itself: ‚Cadres' in France, 1936–45", *Social Science Information*, 23, nr. 3, p. 469–492.

— 1987 [1982]. *The Making of a Class: „Cadres" in French Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boltanski, Luc, Yann Daré, Marie-Ange Schiltz, 1984. „La dénonciation", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51, p. 3–40.

Bon, François, ir Yves Schemeil, 1980. „La rationalisation de l'inconduite: Comprendre le statut du politique chez Pierre Bourdieu", *Revue française de sociologie*, 30, nr. 6, p. 1198–1230.

Bonvin, François, 1982. „Une seconde famille. Un collège d'enseignement privé", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, p. 47–64.

Boschetti, Anna, 1985. „Classi reali e classi costruite", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 26, nr. 1 (sausis–kovas), p. 89–99.

— 1988 [1985]. *The Intellectual Enterprise: Sartre and ‚Les temps modernes'*, Evanston: Northwestern University Press.

Bourgois, Philippe, 1989. „In Search of Horatio Alger: Culture and Ideology in the Crack Economy", *Contemporary Drug Problems* (žiema), p. 619–649.

Bredo, E., ir W. Feinberg, 1979. „Meaning, Power, and Pedagogy", *Journal of Curriculum Studies*, 11, nr. 4, p. 315–332.

Brint, Steven, ir Jerome Karabel, 1989. *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1950–1985*, New York: Oxford University Press.

Broady, Donald, 1990. *Sociologi och epistemology. Om Pierre Bourdieus forfattarskap och den historiska epistemologin*, Stockholm: HLS Forlag.

Broady, Donald, ir Mikäel Palme, 1940. „The Field of Institutions of Higher Learning in Sweden", Paris, Maison des sciences de l'homme, November 8–9.

Broady, Donald, ir Olle Persson, 1989. „Bourdieu i USA. Bibliometriska noteringar", *Sociologisk Forskning* (Stockholm), 26, nr. 4, p. 54–73.

Brown, Richard Harvey, 1990. *Social Science as Civic Discourse: Essays on the Invention, Legitimation, and Uses of Social Theory*, Chicago: The University of Chicago Press.

Brubaker, Rogers, 1985. „Rethinking Classical Sociology: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, 14, nr. 6 (lapkritis), p. 745–775.

— 1989a. „Social Theory as Habitus". Paper presented at the Conference on „The Social Theory of Pierre Bourdieu", Center for Psychosocial Studies,

Chicago, March. (Forthcoming in Calhoun, LiPuma, and Postone 1992).

— 1989 b. „Review of Pierre Bourdieu, ‚Choses dites'", *Contemporary Sociology*, 18, nr. 5 (rugsėjis), p. 783–784.

Brubaker, Rogers, ir Loïc J. D. Wacquant. „Rethinking the Puzzle of Structure and Agency", *Annual Review of Sociology*, 20.

Bryant, C.G.A., 1985. *Positivism in Social Theory and Research*, New York: Saint Martin's Press.

Bürger, Peter, 1990. „The Problem of Aesthetic Value", in *Literary Theory Today*, sudarė Peter Collier ir Helga Geyer-Ryan, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Burke, Kenneth, 1989. *On Symbols and Society*, Joseph R. Gusfield, Chicago: The University of Chicago Press.

Caillé, Alain, 1981. „La sociologie de l'intérêt est-elle interessante?", *Sociologie du travail*, 23, nr. 3, p. 257–274.

— 1987a. *Critique de Bourdieu*. Cours, séminaires et travaux, nr. 8. Lausanne: Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie.

— 1987b. „Valeurs des biens et valeur des personnes: champs, marché et légitimité", *Bulletin du M.A.U.S.S.*, 24 (gruodis), p. 129–144.

Calhoun, Craig, J. 1979. „The Radicalism of Tradition: Community Strength or ‚Venerable Disguise and Borrowed Language'?", *American Journal of Sociology*, 88, nr. 5, p. 886–914.

— 1982. *The Question of Class Struggle*, Chicago: The University of Chicago Press.

— 1990. „Putting the Sociologist in the Sociology of Culture: The Self-Reflexive Scholarship of Pierre Bourdieu and Raymond Williams", *Contemporary Sociology*, 19, nr. 4 (liepa), p. 500–505.

— 1992. „Habitus, Field of Power and Capital: The Question of Historical Specificity". Calhoun, LiPuma ir Postone 1992.

Calhoun, Craig, Edward LiPuma, Moishe Postone, sud., 1992. *Exploring the Social Theories of Pierre Bourdieu*, Cambridge: Polity Press.

Camic, Charles, 1986. „The Matter of Habit", *American Journal of Sociology*, 91, nr. 5, p. 1039–1087.

Caro, Jean-Yves, 1980. „La sociologie de Pierre Bourdieu: éléments pour une théorie du champ politique", *Revue française de science politique*, 6 (gruodis).

— 1982. *Les économistes distingués*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Casanova, Pascale, 1990. „Au bon plaisir de Pierre Bourdieu". Radijo programa apie Prancūzijos kultūrą, 1990, birželio 23.

Cassirer, Ernst, 1923 [1910]. *Substance and Function: Einstein's Theory of Relativity*, Chicago: Open Court.

— 1936. „The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought", *The Journal of Philosophy*, 33, p. 309–327.

Certeau, Michel de, 1984. „Foucault and Bourdieu", in *The Practice of Everyday Life*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 45–60.

Chamboredon, Jean-Claude, 1975. „Sociologie de la sociologie et intérêts sociaux des sociologues", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, p. 2–20.

Chamboredon, Jean-Claude, ir Jean-Louis Fabiani, 1977. „Les albums pour enfants. Le champ de l'édition et les définitions sociales de l'enfance", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, p. 60–79; 14, p. 55–74.

Champagne, Patrick, 1979. „Jeunes agriculteurs et vieux paysans. Crise de la succession et apparition du troisième age", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26/27, p. 83–107.

— 1984. „La manifestation. La production de l'évènement politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53, p. 18–41.

— 1988. „Le cercle poltique. Usages sociaux des sondages et nouvel espace politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72, p. 71–97.

— 1990. *Faire l'opinion. Le nouvel espace politique*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

Champagne, Patrick, Rémi Lenoir, Diminique Merllié, Louis Pinto, 1989. *Introduction à la pratique sociologique*, Paris: Dunod.

Chancer, Lynn S., 1987. „New Bedford, Massachusetts, March 6, 1983–March 22, 1984: The ‚Before' and ‚After' of a Group Rape", *Gender and Society*, 1, nr. 3 (rugsėjis), p. 239–260.

Chapoulie, Jean-Michel, 1979. „La compétence pédagogique des professeurs comme enjeu de conflits", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30, p. 65–85.

Charle, Christophe, 1978. „Les milieux d'affaires dans la structure de la classe dominante vers 1900", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, p. 83–96.

— 1983. „Le champ universitaire parisien à la fin du 19ème siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, p. 77–89.

— 1987. *Les élites de la République, 1880–1900*, Paris: Fayard.

— 1990. *Naissance des „intellectuels", 1880–1900*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

— 1991. *Histoire sociale de la France au XIXème siècle*, Pris: Editions du Seuil.

Chartier, Roger, 1988a. *Cultural History: Between Practices and Representations*, Cambridge: Polity Press; Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

— 1988b. „L'histoire culturelle", in *L'histoire en France*, Paris: Editions La Découverte, p. 90–94.

Chomsky, Noam, 1967. „General Properties of Language", in *Brain Mechanisms Underlying Speech and Language*, sudarė I.L. Darley, New York–London: Grune and Straton.

Cicourel, Aaron V., 1968. *The Social Organization of Juvenile Justice*, Chicago: Wiley.

— 1974. *Cognitive Sociology*, New York: Free Press.
— 1985. „Raisonnement et diagnostic: le rôle du discours et de la compréhension clinique en médecine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 60, p. 79–88.
— „Habitus and the Developmental Emergence of Practical Reasoning", in *Sozialer Sinn und Geschmack*, sudarė Gunther Gerbauer ir Christoph Wulff, Berlin.
Clark, Terry N., 1973. *Prophets and Patrons*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Clifford, James, ir George E. Marcus, sud., 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
Coenen, Harry, 1989. „Praxeologie en strukturatietheorie: preliminaire opmerkingen bij een vergelijking", *Antropologische Verkenningen*, 8, nr. 2 (vasara), p. 8–17.
Coleman, James S., 1986. „Social Theory, Social Research and a Theory of Action", *American Journal of Sociology*, 91, nr. 6 (gegužė), p. 1309–1335.
— 1990a. „Columbia in the Fifties", in *Authors of Their Own Lives: Intellectual Autobiographies by Twenty American Sociologists*, sudarė Bennett Berger, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 75–103.
— 1990b. *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
Collectif ‚Révoltes Logiques'. 1984. *L'empire du sociologue*, Paris: Editions La Découverte.
Collins, Jim, 1992. „Determination and Contradiction: An Appreciation and Critique of the Work of Pierre Bourdieu on Language and Education", Calhoun, LiPuma ir Postone 1992.
Collins, Randall, 1979. *The Credential Society*, New York: Academic Press.
— 1981a. „Cultural Capitalism and Symbolic Violence", in *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation*, New York: Academic Press, p. 173–182.
— 1981b. „On the Microfoundations of Macrosociology", *American Journal of Sociology*, 86, p. 984–1014.
— 1985. *Three Sociological Traditions*, New York: Oxford University Press.
— 1987. „Interaction Ritual Chains, Power, and Property", in *The Micro-Macro Link*, Jeffrey C. Alexander ir kt., Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 193–206.
— 1988. *Theoretical Sociology*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
— 1988–89. „For a Sociological Philosophy", *Theory and Society*, 17, nr. 5, p. 669–702.
— 1989. „Review of *Homo Academicus*", *American Journal of Sociology*, 95, nr. 2 (rugsėjis), p. 460–463.
Connell, R.W., 1983. „The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Reproduction", in *Which Way is Up? Essays on Sex, Class, and Culture*, London: George Allen and Unwin, p. 140–161.

Connerton, Paul, 1989. *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cookson, Peter W., Jr., ir Carolyn Hoges Persell, 1985a. *Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools*, New York: Basic Books.

— 1985b. „English and American Residential Secondary Schools: A Comparative Study of the Reproduction of Social Elites", *Comparative Education Review*, 29, nr. 3 (rugpjūtis), p. 283–298.

Corbin, Alain, 1986 [1982]. *The Poul and The Fragrant*, Cambridge: Harvard University Press.

— 1990. *Le village des cannibales*, Paris: Aubier.

Corson, David, 1991. „Language, Power, and Minority Education", *Language and Education*, 5.

Coser, Lewis A., 1990. „Sociological Theories in Disarray", *Contemporary Sociology*, 18, nr. 4 (liepa), p. 477–479.

Coulon, Alain, 1991. „Le métier d'étudiant. Approches ethnométhodologique et institutionnelle de l'entrée dans la vie universitaire". University of Paris VIII, Department of Education, Thèse de doctorat d'Etat.

Cournot, A., 1912 [1851]. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Pris: Hachette.

Crow, G., 1989. „The Use of the Concept of Strategy in Recent Sociological Literature", *Sociology*, 23, nr. 1 (vasaris), p. 1–24.

Dahl, Robert, 1961. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven: Yale University Press.

Dal Lago, Alessandro, 1985. „Il sociologo non temperato", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 26, nr. 1 (sausis–kovas), p. 79–89.

Darnton, Robert, 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Vintage.

Davidson, Arnold I., sud., 1989. „Symposium on Heidegger and Nazism", *Critical Theory*, 15, nr. 2 (žiema), p. 407–488.

Davis, Nathalie Zemon, 1975. *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press.

DeGeorge, Richard, ir Fernande DeGeorge, sud., 1972. *The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss*, New York: Doubleday.

Delsaut, Yvette, 1976. „Le double mariage de Jean Célisse", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, p. 3–20.

— 1988a. „Carnets de socioanalyse, 1: *L'inforjetable*", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 74, p. 83–88.

— 1988b. „Carnets de socioanalyse, 2: Une photo de classe", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 75, p. 83–96.

Dennis, Shirley, 1986. „A Critical Review and Appropriation of Pierre Bour-

dieu's Analysis of Social and Cultural Reproduction", *Journal of Education*, 16, nr. 2 (pavasaris), p. 96–112.

Derrida, Jacques, 1990. *L'institution philosophique*, Paris: Galilée.

de Saint Martin, Monique. Žr. Saint Martin, Monique de

Desrosières, Alain, 1978. „Marché matrimonial et structure des classes sociales", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, p. 97–107.

Detleff, Müller, Fritz Ringer, Brian Simon, sud., 1987. *The Rise of Modern Educational Systems*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dewey, John, 1958. *Art as Experience*, New York: Capricorn.

Dezalay, Yves, 1989. „Le droit des familles: du notable à l'expert. La restructuration du champ des professionnels de la restructuration des entreprises", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 76/77, p. 2–28.

Dezalay, Yves, Austin Sarat, Susan Silbey, 1989. „D'une demarché contestataire à un savoir méritocratique. Esquisse d'une histoire sociale de la sociologie juridique américaine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, p. 79–93.

DiMaggio, Paul, 1979. „Review Essay on Pierre Bourdieu", *American Journal of Sociology*, 84, nr. 6 (gegužė), p. 1460–1474.

— 1982. „Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of U.S. High School Students", *American Sociological Review*, 47, p. 189–201.

— 1990. „Cultural Aspects of Economic Action and Organization", in *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, sudarė Roger Friedland ir A.F. Robertson, New York: Aldine de Gruyter, p. 113–136.

— 1991a. „Social Structure, Institutions, and Cultural Goods: The Case of the United States", in *Social Theory for a Changing Society*, sudarė Pierre Bourdieu ir James S. Coleman, Boulder, Colo.: Westview Press, p. 133–155.

— 1991b. „Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: The Creation of an Organizational Base for Higher Culture in America", in *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, sudarė Chandra Mukerji ir Michael Schudson, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 374–397.

DiMaggio, Paul, ir Walter W. Powell, 1991. Introduction, in *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, sudarė Walter W. Powell ir Paul J. DiMaggio, Chicago: The University of Chicago Press, p. 1–38.

DiMaggio, Paul, ir Michael Useem, 1978. „Social Class and Arts Consumption: The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in the Americas", *Theory and Society*, 5, nr. 2 (kovas), p. 141–161.

Dobry, Michel, 1986. *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.

Don, Yehuda, ir Victor Karady, sud., 1989. *Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick: Transaction Publishers.

Douglas, Mary, 1981. „Good Taste: Review of Pierre Bourdieu, ‚La distinction'", *Times Literary Supplement* (London), vasario 13, p. 163–169.

Dreyfus, Hubert L., 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Dreyfus, Hubert L., ir Paul Rabinow, 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2-as leid., Chicago: The University of Chicago Press.

Dumézil, Georges, 1987. *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris: Gallimard.

Dumont, Martine, 1984. „Le succès mondain d'une fausse science: la physiognomonie de Johann Kaspar Lavater", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 54, p. 2–30.

Dupréel, Eugène, 1978. *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Paris: Editions Griffon (Bibliothèque Scientifique).

Durkheim, Emile, 1921. *De la méthode dans les sciences sociales*, Paris: Librairie F. Alcen.

— 1956 [1938]. *Education and Sociology*, Glencoe, Ill.: The Free Press.

— 1965 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press.

— 1966 [1895]. *The Rules of the Sociological Method*, New York: Free Press.

Durkheim, Emile, ir Marcel Mauss, 1963 [1903]. *Primitive Classification*, sudarė Rodney Needham, Chicago: The University of Chicago Press.

Eagleton, Terry, 1991. „From Adorno to Bourdieu", in *An Introduction to Ideology*, London: Verso, p. 125–158.

Earle, William James, 1988. „Bourdieu's ‚Habitus'", rankraštis, Baruch College, City University of New York.

Eder, Klaus, 1989. *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis: Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Eldridge, John, 1990. „Sociology in Britain: A Going Concern", in *What Has Sociology Achieved*, sudarė Christopher G.A. Bryant ir Henk A. Becker, New York: Saint Martin's Press, p. 157–178.

Elias, Norbert, 1978a. *What is Sociology?* New York: Columbia University Press.

— 1978b. *The Civilizing Process*, Oxford: Oxford University Press.

— 1983. *The Court Society*, Oxford: Oxford University Press.

— 1987a [1983]. *Involvement and Detachment*, Oxford and New York: Basil Blackwell.

— 1987b. *Die Gesellshaft der Individuen*, Frankfurt: Surkamp Verlag.

Elias, Norbert, ir Eric Dunning, 1986. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: Basil Blackwell.

Elster, Jon, 1984a. *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1984b. *Ulysses and the Sirens*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1986. *Rational Choice*, New York: New York University Press.

— 1990. „Marxism, Functionalism and Game Theory", in *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*, sudarė Sharon Zukin ir Paul DiMaggio, Cambridge: Cambridge University Press.

Empson, W., 1935. *Some Versions of the Pastorals*, London: Chatto and Windus.

Encrevé, Pierre, ir Michel de Fornel. 1983. „Le sens en pratique. Construction de la référence et structure sociale de l'interaction dans le couple question/réponse", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46, p. 3–30.

Eribon, Didier, 1989. *Michel Foucault*, Paris: Flammarion. Vertimas į anglų k. – Harvard University Press, 1990.

Ernaux, Annie, 1984. *La place*, Paris: Gallimard.

Eyerman, R., T. Svensson, ir T. Soderqvist, sud., 1987. *Intellectuals, Universities, and the State*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Fabiani, Jean-Louis, 1983. „Les programmes, les hommes et les oeuvres. Professeur de philosophie en classe et en ville au tournant du siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, p. 3–20.

— 1989. *Les philosophes de la Republique*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

Faguer, Jean-Pierre, 1991. „Les effets d'une ‚éducation totale'. Un collège jésuite, 1960", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 86/87, p. 25–43.

Farias, Victor, 1989 [1987]. *Heidegger and Nazism*, sudarymas ir įžanga Joseph Margolis ir Paul Bunell, Philadelphia: Temple University Press.

Farkas, George, Robert P. Grobe, Daniel Sheehan, Yuan Shuan, 1990. „Cognitive and Noncognitive Determinants of School Achievement: Gender, Ethnicity, and Poverty in an Urban School District", *American Sociological Review*, 55, p. 127–142.

Featherstone, Mike, 1987a. „Leisure, Symbolic Power and the Life Course", in *Leisure, Sport and Social Relations*, sudarė J. Home ir kt., London: Routledge and Kegan Paul, p. 113–138.

— 1987b. „Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism", in *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*, sudarė G. Stauth ir S. Zubaida, Boulder, Colo.: Westview Press, p. 17–46.

Ferry, Luc, ir Alain Renault. 1990 [1986]. „French Marxism (Pierre Bourdieu)", in *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Anti-Humanism*, Amherst: University of Massachussetts Press, p. 153–184.

Filloux, Jean-Claude, 1970. Įvadas, in Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 5–68.

Fine, Michelle, 1991. *Framing Dropouts*, Albany: State University of New York Press.

Fiske, Alan Page, 1991. *Structure of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York: The Free Press.

Flaubert, Gustave, 1987 [1870]. *A Sentimental Education*, Oxford: Oxford University Press.

Foley, Douglas E., 1989. „Does the Working Class Have a Culture in the Anthropological Sense of the Term?" *Cultural Anthropology*, 4, nr. 2 (gegužė), p. 137–162.

Fornel, Michel de, 1983. „Légitimité et actes de langage", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46, p. 31–38.

Foster, Steven W., 1986. „Reading Pierre Bourdieu", *Cultural Anthropology*, 1, nr. 1, p. 103–110.

Foucault, Michel, 1977a [1975]. *Discipline and Punish*, New York: Pantheon.

— 1977b. *Language, Counter-memory, Practice; Selected Essays and Interviews*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

— 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, New York: Pantheon.

— 1988. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*, sudarė Lawrence D. Kritzman, London: Routledge.

Fournier, Marcel, ir Michèle Lamont, sud., 1989. „La culture comme capital", *Sociologie et sociétés*, 21, nr. 2 (spalis).

Fox, Robin, 1985. *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley: University of California Press.

Frank, Arthur, 1980. „Review of Outline of A Theory of Practice", *Contemporary Sociology*, 9, nr. 2 (kovas), p. 256–257.

Friedrichs, Robert, 1970. *A Sociology of Sociology*, New York: The Free Press.

Friedson, Elliott, 1986. *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.

Frow, J., 1987. „Accounting for Tastes: Some Problems in Bourdieu's Sociology of Culture", *Cultural Studies*, 1, nr. 1, p. 59–73.

Gal, S., 1988. „Language and Political Economy", *Annual Review of Anthropology*, 18, p. 345–367.

Gambom, Dario, 1983a. *Un iconoclasme moderne. Théorie et pratiques contemporaines du vandalisme artistique*, Lausanne: Editions d'En bas.

— 1983b. „Mépris et méprises. Eléments pour une étude de l'iconoclasme contemporain", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 49, p. 2–28.

— 1989. *La plume et le pinceau. Odilon Redon et la litterature*, Paris: Editions de Minuit.

Gans, Herbert, 1975. *High Culture and Low Culture: An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Harper.

— 1989. „Sociology in America: The Discipline and the Public", *American Sociological Review*, 54, nr. 1 (vasaris), p. 1–16.

Garcia, Marie-France, 1986. „La construction sociale d'un marché parfait: le marché au cadran de Fontaines-en-Sologne", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 65, p. 2–13.

Garfinkel, Harold, 1967. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Garnham, Nicholas, 1986. „Extended Review: Bourdieu's ‚Distinction'", *The Sociological Review*, 34, nr. 2 (gegužė), p. 423–433.

Garnham, Nicholas, ir Raymond Williams, 1980. „Pierre Bourdieu and The Sociology of Culture", *Media, Culture, and Society*, 2, nr. 3 (vasara), p. 297–312.

Garrigou, Alain, 1988. „Le secret de l'isoloir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72, p. 22–45.

Gartman, David, 1991. „Culture as Class Symbolization or Mass Reification: A Critique of Bourdieu's *Distinction*", *American Journal of Sociology*, 97, nr. 2 (rugsėjis), p. 421–447.

Gaxie, Daniel, 1990. „Au-dela des apparences... Sur quelques problèmes de mesure des opinions", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81/82, p. 97–113.

Gaxie, Daniel, ir P. Lehinge, 1984. *Enjeux municipaux*, Paris: Presses Universitaires de France.

Gebauer, Gunther, ir Christoph Wulff, *Sozialer Sinn und Geschmack*, Berlin (spausdinama).

Geertz, Clifford, 1974. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

— 1987. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.

Gerhards, Jürgen, ir Helmut K. Anheier, 1989. „The Literary Field: An Empirical Investigation of Bourdieu's Sociology of Art", *International Sociology*, 4, nr. 2, p. 131–146.

Gerth, Hans, ir C. Wright Mills, sud., 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.

Giddens, Anthony, 1977. „Positivism and Its Critics", in *Studies in Social and Political Theory*, New York: Basic Books, p. 28–89.

— 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

— 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.

— 1986a. „Action, Subjectivity, and the Constitution of Meaning", *Social Research*, 53, nr. 3 (ruduo), p. 529–545.

— 1986b. „The Politics of Taste", *Partisan Review*, 53, nr. 2, p. 300–305.

— 1987. „A Reply to My Critics", in *Social Theory and Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, sudarė David Held ir John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1990a. „Structuration Theory and Sociological Analysis", in *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, Jon Clark, Celia Modgil ir Sohan Modgil, London: Farmer Press, p. 297–315.

Giddens, Anthony, 1990b. *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony, ir Jonathan Turner, sud., 1987. *Social Theory Today*, Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press.

Ginsburg, Faye, 1988. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Giroux, Henri, 1982. „Power and Resistance in the New Sociology of Education: Beyond Theories of Social and Cultural Reproduction", *Curriculum Perspectives*, 2, nr. 3, p. 1–13.

— 1983. *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*, New York: Bergin and Garvey.

Goffman, Erving, 1961. *Asylum: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth: Penguin Books.

— 1981. *Forms of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Goldmann, Lucien, 1975 [1964]. *Towards a Sociology of the Novel*, London: Tavistock.

Goodwin, Marjorie Harness, 1990. *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization Among Black Children*, Bloomington: Indiana University Press.

Gorder, K. L. 1980. „Understanding School Knowledge: A Critical Appraisal of Basil Bernstein and Pierre Bourdieu", *Educational Theory*, 30, nr. 4, p. 335–346.

Gouldner, Alvin W., 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books.

— 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford: Oxford University Press.

Gramsci, Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.

Granovetter, Mark, 1985. „Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, p. 481–510.

— 1990. „The Old and New Economic Sociology", in *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, sudarė Roger Friedland ir A.F. Robertson, New York: Aldine de Gruyter, p. 89–112.

Greenacre, M.J., 1984. *Theory and Application of Correspondence Analysis*, New York: Academic Press.

Grignon, Claude, 1977. „Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, p. 3–34.

Grignon, Claude, ir Jean-Claude Passeron, 1989. *Le savant et le populaire*, Paris: Editions du Seuil.

Groethusen, Bernard. 1977. *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris: Gallimard.

— 1983. *Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Gallimard.

Grossetti, Michel, 1986. „Métaphore économique et économie des pratiques", *Recherches sociologiques*, 17, nr. 2, p. 233–246.

Guillemin, Alain, 1982. „Aristocrates, propriétaires et diplômés. La lutte pour le pouvoir local dans le département de la Manche, 1830–1875", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 42, p. 33–60.

Guiraud, Pierre, 1965. *Le français populaire*, Paris: Presses Universitaires de France.

Gusfield, Joseph, 1981. *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

Habermas, Jürgen, 1986. *Autonomy and Solidarity: Interview with Jürgen Habermas*, sudarė Peter Dews, London: Verso.

Halbwachs, Maurice, 1972. *Classes sociales et morphologie*, Paris: Editions de Minuit.

Hall, Stuart, 1977. „The Hinterland of Science: Ideology and the ‚Sociology of Knowledge'", in *On Ideology*, London: Hutchinson, p. 9–32.

Hanks, William F., 1987. „Discourse Genres in a Theory of Practice", *American Ethnologist*, 14, nr. 4 (lapkritis), p. 668–692.

— 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hareven, Tamara K., 1990. „A Complex Relationship: Family Strategies and the Processes of Economic Change", in *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, sudarė Roger Friedland ir A.F. Robertson, New York: Aldine de Gruyter, p. 215–244.

Harker, Richard K., 1984. „On Reproduction, Habitus and Education", *British Journal of Sociology of Education*, 5, nr. 2 (birželis), p. 117–127.

Harker, Richard, Cheleen Mahar, Chris Wilkes, sud., 1990. *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, New York: Saint Martin's Press.

Haveman, Robert, 1987. *Poverty Policy and Poverty Research: The Great Society and the Social Sciences*, Madison: University of Wisconsin Press.

Heinich, Nathalie, 1987. „Arts et sciences à l'âge classique: professions et institutions culturelles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 66/67, p. 47–78.

Henley, Nancy, 1977. *Body Politics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Héran, François, 1987. „La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, 28, nr. 3 (liepa–rugsėjis), p. 385–416.

Hirschman, Albert, 1987. „Interests", in *The New Palgrave: Dictionary of Economics*, sudarė John Eatwell ir kt., London: Macmillan, p. 882–887.

— 1991. *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Hoffman, Stanley, 1986. „Monsieur Taste", *New York Review of Books*, 33, nr. 6 (balandis), p. 45–48.

Hoggart, Richard, 1967. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*, London: Chatto and Windus.

Honneth, Axel, 1986. „The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *Theory, Culture, and Society*, 3, p. 55–66.

Honneth, Axel, Hermann Kocyba, Bernd Schwibs, 1986. „The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu", *Theory, Culture, and Society*, 3, p. 35–51.

Hughes, Everett C., 1984 [1961]. „Ethnocentric Sociology", in *The Sociological Eye: Selected Papers*, New Brunswick: Transaction Books, p. 473–477.

Hunt, Lynn, 1984. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Hunt, Lynn, 1989. *The New Cultural History*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Husserl, Edmund, 1982 [1913]. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Les idées de mai, 1970, Paris: Gallimard („Idées").

Ingram, D., 1982. „The Possibility of Communication Ethic Reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse", *Man and World*, 15, p. 149–161.

Inglis, Fred, 1988. „The Conflict of the Faculties", *The Times Higher Education Supplement*, spalio 30, p. 18–19.

Inglis, R., 1979. „Good and Bad Habitus: Bourdieu, Habermas and the Condition of England", *The Sociological Review*, 27, nr. 2, p. 353–369.

Jackson, Michael, 1983. „Knowledge and the Body", *Man*, 18, nr. 2, p. 327–345.

— 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington: Indiana University Press.

Jacoby, Russell, 1987. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Noonday Press.

Jameson, Fredric, 1990. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Capitalism*, Durham: Duke University Press.

Jauss, Hans Robert, 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jay, Martin, 1990. „Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer", *Theory and Society*, 19, nr. 3 (birželis), p. 311–322.

Jenkins, Richard, 1982. „Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", *Sociology*, 16, nr. 2 (gegužė), p. 270–281.

— 1986. „Review of ‚Distinction'", *Sociology*, 20, nr. 1 (vasaris), p. 103–105.

— 1989. „Language, Symbolic Power and Communication: Bourdieu's ‚Homo Academicus'", *Sociology*, 23, nr. 4 (lapkritis), p. 639–645.

Joppke, Christian, 1986. „The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, 31, p. 53–78.

Kaplan, Abraham, 1964. *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*, San Francisco: Chandler.

Karabel, Jerry, 1984. „Status Group Struggle, Organizational Interests, and the Limits of Institutional Autonomy: The Transformation of Harvard, Yale, and Princeton, 1918–1940", *Theory and Society*, 13, p. 1–40.

— 1986. „Community Colleges and Social Stratification in the 1980s", in *The Community College and Its Critics*, sudarė L.S. Zwerling, San Francisco: Jossey-Bass, p. 13–30.

Karabel, Jerry, ir A.H. Halsey, sud., 1977. *Power and Ideology in Education*, New York: Oxford University Press.

Karady, Victor, 1983. „Les professeurs de la République. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du 19ème siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, p. 90–112.

— 1985. „Les Juifs de Hongrie sous les lois antisémites. Etude d'une conjoncture sociologique, 1938–1943", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 56, p. 3–30.

— 1988. „Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 74, p. 23–32.

Karady, Victor, ir Wolfgang Mitter, sud., 1990. *Bildungswesen und Sozialstruktur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Cologne: Bohlau Verlag.

Karp, Ivan, 1986. „Agency and Social Theory: A Review of Anthony Giddens", *American Ethnologist*, 13, nr. 1 (vasaris), p. 131–137.

Katsilis, John, ir Richard Rubinson, 1990. „Cultural Capital, Student Achievement, and Educational Reproduction in Greece", *American Sociological Review*, 55, p. 270–279.

Katz, Michael B., 1989. *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*, New York: Pantheon.

Kauppi, Niilo, 1991. *Tel Quel: La constitution sociale d'une avant-garde*, Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters.

— „Textual Strategies or Strategies with Texts? ‚Tel Quel' or the Social Conditions of Possibility of an Avant Garde", in *Tracing the Semiotic Boundaries of Politics*, Pertti Ahonen, Berlin: Mouton de Gruyter.

Kauppi, Niilo, ir Pekka Sulkunen, sud., 1992. *Forerunners of Modernity: Society, Intellectuals and the University*, Jyvaskyla, Finland: University of Jyvaskyla, Research Center for Contemporary Culture.

Kestenbaum, Victor, 1977. *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.

Knorr-Cetina, Karin, 1981. „The Micro-Sociological Challenge of Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology", in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, sudarė Karen Knorr-Cetina ir Aaron V. Cicourel, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, p. 1–47.

Kot, A., ir B. Lautier, 1984. „Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu", in *L'empire du sociologue*, Paris: Editions La Découverte, p. 70–86.

Koyré, Alexandre, 1966. *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Kraus, Karl. 1976a. *In These Great Times: A Karl Kraus Reader*, sudarė ir vertė Harry Zohn, Chicago: The University of Chicago Press.

— 1976b. *Half Truths and One-and-a-Half Truths. Selected Aphorisms*, sudarė ir vertė Harry Zohn, Chicago: The University of Chicago Press.

Kuhn, Thomas, 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2-as leid., Chicago: The University of Chicago Press.

Labov, William, 1973. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Labov, William, sud. 1980. *Locating Language in Time and Space*, New York: Academic Press.

Lacroix, Bernard, 1981. *Durkheim et le politique*, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Lagrave, Rose-Marie, 1990. „Recherches féministes ou recherches sur les femmes?" *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, p. 27–39.

Lakomski, G., 1984. „On Agency and Structure: Pierre Bourdieu and J.C. Passeron's theory of Symbolic Violence", *Curriculum Inquiry*, 14, nr. 2, p. 151–163.

Laks, Bernard, 1983. „Langage et pratiques sociales. Etude sociolinguistique d'un groupe d'adolescents", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46, p. 73–97.

Lamb, Stephen, 1989. „Cultural Consumption and the Secondary School Plans of Australian Students", *Sociology of Education*, 62, p. 95–108.

Lamont, Michèle, 1989. „Slipping the World Back In: Bourdieu on Heidegger", *Contemporary Sociology*, 18, nr. 5 (rugsėjis), p. 781–783.

Lamont, Michèle, ir Annette P. Lareau, 1988. „Cultural Capital: Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments", *Sociological Theory*, 6, nr. 2 (ruduo), p. 153–168.

Lardinois, Roland, 1985. „Peut-on classer la famille hindoue", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57/58, p. 29–46.

Lareau, Annette, 1987. „Social Class and Family-School Relationships: The Importance of Cultural Capital", *Sociology of Education*, 56, p. 73–85.

Larson, Magali Sarfatti, 1977. *The Rise of Professionalism: A Sociological Analysis*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Lash, Scott, 1990. „Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu", in *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge, p. 237–265.

Lash, Scott, ir John Urry, 1987. *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press.

Latour, Bruno, ir Paolo Fabbri, 1977. „La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, p. 81–95.

Latour, Bruno, ir Steve Woolgar, 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.

Laumann, Edward O., ir David Knoke, 1988. *The Organizational State*, Madison: University of Wisconsin Press.

Lave, Jean, 1989. *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lebart, Ludovic, Alain Morineau, Kenneth M. Warwick, 1984. *Multivariate Descriptive Statistical Analysis: Correspondence Analysis and Related Techniques for Large Matrices*, New York: John Wiley and Sons.

Lee, Orville III, 1988. „Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, 33, p. 115–130.

Lemert, Charles C., 1986. „French Sociology: After the ‚Patrons', What?" *Contemporary Sociology*, 15, nr. 5 (rugsėjis), p. 689–692.

Lemert, Charles C., 1990. „The Habits of Intellectuals: Response to Ringer", *Theory and Society*, 19, nr. 3 (birželis), p. 295–310.

— sud., 1982. *French Sociology Since 1968: Rupture and Renewal*, New York: Columbia University Press.

Lenoir, Rémi, 1978. „L'invention du ‚troisième âge' et la constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26/27, p. 57–82.

— 1980. „La notion d'accident du travail: un enjeu de luttes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32/33, p. 77–88.

— 1985. „L'effondrement des bases sociales du familialisme", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57/58, p. 69–88.

Lepenies, Wolf, 1988. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Levi, Giovanni, 1989. „Les usages de la biographie", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, nr. 6 (lapkritis–gruodis), p. 1325–1336.

Levine, Donald N., 1985. *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago: The University of Chicago Press.

Levine, Lawrence W., 1988. *High-Brow/Low-Brow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude, 1970 [1955]. *Tristes tropiques*, New York: Atheneum.

Lévi-Strauss, Claude, ir Didier Eribon, 1988. *De près et de loin*, Paris: Odile Jacob. Vertimas į anglų k. – *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Lewin, Moishe, 1985. *The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia*, New York: Pantheon.

Lichterman, Paul, 1989. „Revisiting a Gramscian Dilemma: Problems and Possibilities in Bourdieu's Analysis of Culture and Politics." Pranešimas pristatytas kasmetiniame Amerikos sociologų asociacijos susirinkime San Franciske.

Lieberson, Stanley, 1984. *Making It Count: The Improvement of Social Research and Theory*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Lienard, Georges, ir Emile Servais, 1979. „Practical Sense: On Bourdieu", *Critique of Anthropology*, 13–14 (vasara), p. 209–219.

Loirand, Gildas, 1989. „De la chute au vol. Genèse et transformations du parachutisme sportif", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 79, p. 37–49.

Lord, Albert B., 1960. *The Singer of the Tales*, Cambridge: Cambridge University Press.

Luhmann, Niklas, 1982. „The Economy as a Social System", in *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.

Luker, Kristin, 1984. *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

McAllester Jones, Mary, 1991. *Gaston Bachelard, Subversive Humanist: Texts and Readings*, Madison: University of Wisconsin Press.

MacAloon, John J., 1988. „A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's ‚Program for a Sociology of Sport'", *Sociology of Sport Journal*, 5, nr. 2 (birželis), p. 150–152.

McCleary, Dick, 1989. „Extended Review: Bourdieu's ‚Choses dites'", *The Sociological Review*, 37, nr. 2 (gegužė), p. 373–383.

Maccoby, Eleanor E., 1988. „Gender as a Social Category", *Developmental Psychology*, 24, nr. 6 (lapkritis), p. 755–765.

McLeod, Jay, 1987. *Ain't No Makin' It: Leveled Aspirations in a Low-Income Neighborhood*, Boulder, Colo.: Westview Press.

Mallin, S., 1979. *Merleau-Ponty's Philosophy*, New Haven: Yale University Press.

March, James G., 1978. „Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice", *Bell Journal of Economics*, 9, p. 587–608.

Marcus, George E., ir Dick Cushman, 1982. „Ethnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology*, 11, p. 25–69.

Marcus, George E., ir Michael M.J. Fisher, 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: The University of Chicago Press.

Maresca, Sylvain, 1981. „La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, p. 3–18.

— 1983. *Les dirigeants paysans*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

Marin, Louis, 1988 [1981]. *Portrait of the King*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Margolis, Joseph, ir Paul Bunell, sud., 1990. *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press.

Martin, Bill, ir Ivan Szelenyi, 1987. „Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination", in *Intellectuals, Universities and the State*, sudarė R. Eyerman, T. Svensson, T. Soderqvist, Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 16–49.

Marx, Karl, 1971. *Die Grundrisse*, sudarė David McLelland, New York: Harper and Row.

Mary, André, 1988. „Métaphores et paradigmes dans le bricolage de la notion d'habitus", *Cahiers du LASA*, p. 8–9.

Mauger, Gérard, ir Claude Fossé-Polliak, 1983. „Les loubards", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 50, p. 49–67.

Mauss, Marcel, 1950a [1902–3]. „Esquisse d'une théorie générale de la magie", in *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 1–141. Vertimas į anglų k. – *A General Theory of Magic*, New York: Norton 1975.

— 1950b [1936]. „Les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 365–386. Vertimas į anglų k. – „Techniques of the Body", *Economy and Society*, 2, p. 70–88.

— 1950c. *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Mäzlish, Bruce, 1989. *A New Science: The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*, New York: Oxford University Press.

Mazon, Brigitte, 1988. *Aux origines de l'Ecole des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécenat américain (1920–1960)*, Paris: Les Editions du Cerf.

Medick, Hans, ir David Warren, sud., 1984. *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Mehan, Hugh, ir Houston Wood, 1975. *The Reality of Ethnomethodology*, New York: Wiley.

Merleau-Ponty, Maurice, 1962 [1945]. *Phenomenology of Perception*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.

— 1963 [1949]. *The Structure of Behaviour*, Boston: Beacon Press.

Merllié, Dominique, 1983. „Une nomenclature et sa mise en oeuvre: les statistiques sur l'origine sociale des étudiants", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 50, p. 3–47.

— 1990. „Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, p. 40–51.

Merton, Robert K., 1968. *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.

— 1975. „Structural Analysis in Sociology", in *Approaches to the Study of Social Structure*, sudarė Peter M. Blau, New York: The Free Press, p. 21–52.

— 1980. „On the Oral Transmission of Knowledge", in *Sociological Traditions from Generation to Generation*, sudarė R.K. Merton ir Mathilda White Riley, Norwood: Ablex, p. 1–35.

— 1987. „Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials", *Annual Review of Sociology*, 13, p. 1–28.

Miller, Max, 1989. „Die kulturelle Dressur des Leviathans und ihre epistemologischen Reflexe", *Soziologische Revue*, 12, nr. 1 (sausis), p. 19–24.

Miller, Don, ir Jan Branson, 1987. „Pierre Bourdieu: Culture and Praxis", in *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*, sudarė Diane J. Austin-Broos, Sydney and Unwin, p. 210–225.

Mills, C. Wright, 1959. *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.

Miyajima, Takashi, 1990. „The Logic of Bourdieu's Sociology: On Social Determinism, Autonomy, and the Body" (japonų k.), *Gendai Shisso*, 18, nr. 3, p. 220–229.

Miyajima, Takashi, Hidenori Fujita, Yuichi Akinaga, Kenji Haschimoto, Kokichi Shimizu, 1987. „Cultural Stratification and Cultural Reproduction" (japonų k.), *Tokyo Daigaku Kyoiku Gakubu Kiyo*, p. 51–89.

Monnerot, Jules, 1945. *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris: Gallimard.

Morgan, David H., 1989. „Strategies and Sociologists: A Comment on Crow", *Sociology*, 23, nr. 1 (vasaris), p. 25–29.

Mortier, Freddy, 1989. „Actietheoretische analyse van rituelen volgens de praxeologie van Pierre Bourdieu", *Antropologische Verkenningen*, 8, nr. 2 (vasara), p. 40–48.

Muel-Dreyfus, Francine, 1977. „Les Instituteurs, les paysans et l'ordre républicain", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17/18, p. 37–64.

Müller, Hans Peter, 1986. „Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialforschung*, p. 162–170.

Münch, Richard, 1989. „Code, Structure, and Action: Building a Theory of Structuration from a Parsonian Point of View", in *Theory Building in Sociology: Assessing Theory Cumulation*, sudarė Jonathan H. Turner, Newbury Park: Sage Publications, p. 101–117.

Murphy, R., 1982. „Power and Autonomy in the Sociology of Education", *Theory and Society*, 11, p. 179–203.

Murphy, Raymond, 1983. „The Struggle for Scholarly Recognition: The Development of the Closure Problematic in Sociology", *Theory and Society*, 12, p. 631–658.

Nash, Roy, 1986. „Educational and Social Inequality: The Theories of Bourdieu and Boudon with Reference to Class and Ethnic Differences in New Zealand", *New Zealand Sociology*, 1, nr. 2 (lapkritis), p. 121–137.

Needham, Rodney, 1963. Introduction, in Emile Durkheim, Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Chicago: The University of Chicago Press, p. vii–xlviii.

Nisbet, Robert, 1976. *Sociology as an Art Form*, New York: Oxford University Press.

Oakes, Jeannie, 1985. *Keeping Track: How Schools Structure Inequality*, New Haven: Yale University Press.

O'Brien, Mary, 1981. *The Politics of Reproduction*, London: Routledge and Kegan Paul.

Offerlé, Michel, 1988. „Le nombre de voix: électeurs, partis et électorat socialistes à la fin du 19ème siècle en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72, p. 5–21.

Ollman, Bertell, 1976. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Olson, Mancur, 1965. *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

O'Neill, John, 1972. *Sociology as a Skin Trade: Essays Towards a Reflexive Sociology*, New York: Harper and Row.

Ortiz, Renato, 1983. „A procura de uma sociologia da pratica", in Pierre Bourdieu, *Sociologia*, Sao Paulo: Atica, p. 7–36.

Ortner, Sherry, 1984. „Theory in Anthropology Since the 1960s", *Comparative Studies in Society and History*, 26, p. 126–166.

Ory, Pascal, ir Jean-François Sirinelli, 1986. *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris: Armand Colin.

Österberg, Dag, 1988. „Bourdieu's Doctrine of Habitus and the Socio-Cultural Fields", in *Metasociology: An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought*, Oslo: Norwegian University Press, p. 173–180.

Ostrow, James M., 1981. „Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of Pierre Bourdieu's Theory of the Human Habitus", *Human Studies*, 4, nr. 3 (liepa–rugsėjis), p. 279–297.

— 1990. *Social Sensitivity: An Analysis of Experience and Habit*, Stony Brook: State University of New York Press.

Paradeise, Catherine, 1981. „Sociabilité et culture de classe", *Revue française de sociologie*, 21, nr. 4 (spalis–gruodis).

Parsons, Talcott, 1937. *The Structure of Social Action*, Glencoe, III: The Free Press.

Parsons, Talcott, ir Neil J. Smelser, 1956. *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.

Passeron, Jean-Claude, 1986. „La signification des théories de la reproduction socio-culturelle", *International Social Science Journal*, 38, nr. 4 (gruodis), p. 619–629.

Pels, Dick, 1989. „Inleiding", in Pierre Bourdieu, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*, Amsterdam: Van Gennep, p. 7–21.

Peneff, Jean, 1988. „The Observers Observed: French Survey Researchers at Work", *Social Problems*, 35, nr. 5 (gruodis), p. 520–535.

Pepper, Stephen C., 1942. *World Hypotheses*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Perinbanayagam, R.S., 1985. *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

Perrot, Martyne, ir Martin de la Soudrière, 1988. „Le masque ou la plume? Les enjeux de l'écriture en sciences sociales", *Informations sur les sciences sociales*, 27, nr. 3 (rugsėjis), p. 439–460.

Phillips, Bernard S., 1988. „Toward a Reflexive Sociology", *The American Sociologist*, 19, nr. 2, p. 138–151.

Pialoux, Michel, 1978. „Jeunes sans avenir et marché du travail temporaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26/27, p. 19–47.

Pinell, Patrice, 1987. „Fléau moderne et médecine d'avenir: la cancérologie française entre les deux guerres", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 68, p. 45–76.

Pinçon, Michel, 1985. „Un patronat paternel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57/58, p. 95–102.

— 1987. *Désarrois ouvriers*, Paris: L'Harmattan.

Pinçon, Michel, ir Monique Pinçon-Rendu, 1989. *Dans les beaux quartiers*, Paris: Editions du Seuil.

Pinto, Louis, 1975. „L'armée, le contingent et les classes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, p. 18–41.

— 1984a. *L'intelligence en action: Le Nouvel Observateur*, Paris: Anne-Marie Métailié.

— 1984b. „La vocation de l'universel. La formation de l'intellectuel vers 1900", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 55, p. 23–32.

— 1987. *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris: L'Harmattan.

Platt, Robert, 1989. „Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology", *The Sociological Review*, 37, nr. 4 (lapkritis), p. 636–667.

Paciello, Christian, 1981. *Le Rugby ou la guerre des styles*, Paris: Anne-Marie Métailié.

Pollak, Michael. 1979. „Paul Lazarsfeld, fondateur d'une multinationale scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, p. 45–59.

— 1980. „Paul Lazarsfeld: A Sociointellectual Portrait", *Knowledge*, 2, nr. 2 (gruodis), p. 157–177.

Pollak, Michael, 1981. „Une sociologie en actes des intellectuels: les combats de Karl Kraus", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36/37, p. 87–103.

Pollak, Michael, 1988. *Les homosexuels et le SIDA: sociologie d'une épidémie*, Paris: Anne-Marie Métailié.

Pollak, Michael, Marie-Ange Schiltz, 1987. „Identité sociale et gestion d'un risque de santé. Les homosexuels face au SIDA", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 68, p. 77–102.

Pollner, Melvin, 1991. „Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity", *American Sociological Review*, 56, nr. 3 (birželis), p. 370–380.

Ponton, Rémi, 1977. „Les images de la paysannerie dans le roman rural à la fin du 19ème siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17/18, p. 62–71.

Poulantzas, Nicos, 1973 [1968]. *Political Power and Social Classes*, London: New Left Books.

Powell, Walter W., ir Paul DiMaggio, sud., 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: The University of Chicago Press.

Pudal, Bernard, 1988. „Les dirigeants communistes. Du ‚fils du peuple' à ‚l'instituteur des masses'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71/72, p. 46–70.

— 1989. *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Quine, Willard Van Orman, 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

— 1982. „Masked I Go Forward: Reflections on the Modern Subject", in *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, sudarė Jay Ruby, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 173–185.

Rabinow, Paul, ir William H. Sullivan, sud., 1979. *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Rancière, Jacques, 1984. „L'éthique de la sociologie", in *L'empire du sociologue*, sudarė Collectif ‚Révoltes Logiques'. Paris: Editions La Découverte, p. 13–36.

Rasmussen, David, 1981. „Praxis and Social Theory", *Human Studies*, 4, nr. 3 (liepa–rugsėjis), p. 273–278.

Rébérioux, Madeleine, 1988. „L'histoire sociale", in *L'histoire en France*, Paris: Editions La Découverte, p. 95–99.

Récanati, R., 1982. *Les énoncés performatifs*, Paris: Editions de Minuit.

Richer, Laurent, sud., 1983. *L'activité désintéressée: fiction ou réalité juridique*, Paris: Economica.

Ricoeur, Paul, 1977. „Phenomenology and the Social Sciences", *The Annals of the Phenomenological Society*, 2, p. 145–159.

Riemer, Jeffrey M. 1977. „Varieties of Opportunistic Research", *Urban Life*, 5, nr. 4 (sausis), p. 467–477.

Ringer, Fritz, 1990. „The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge", *Theory and Society*, 19, nr. 3 (birželis), p. 269–294.

— 1991. *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890–1920*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rioux, Jean-Pierre, ir Jean-François Sirinelli, sud., 1991. *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, Brussels: Editions Complexe.

Rittner, Volker, 1984. „Geschmack und Natürlichkeit", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialforschung*, 36, nr. 2, p. 372–378.

Ritzer, George, 1990a. „Metatheory in Sociology", *Sociological Forum*, 5, nr. 1 (kovas), p. 3–17.

— sud., 1990b. *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, New York: Columbia University Press.

Robinson, Robert V., ir Maurice A. Garnier, 1985. „Class Reproduction among Men and Women in France: Reproduction Theory on its Home Ground", *American Journal of Sociology*, 91, nr. 2 (rugsėjis), p. 250–280.

Robbins, Derek, 1988. „Bourdieu in England". Rankraštis, North-East London Polytechnic.

— 1991. *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Milton Keynes: Open University Press.

Rogers, Susan Carol, 1991. *Shaping Times in Rural France: The Transformation and Reproduction of an Averyronnais Community*, Princeton: Princeton University Press.

Rosaldo, Renato, 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.

Ross, George, 1991. „Where Have All the Sartres Gone? The French Intelligentsia Born Again", in *Searching for the New France*, sudarė James F. Hollifield ir George Ross, London–New York: Routledge, p. 221–249.

Rossi, Peter H., 1989. *Down and Out in America: The Origins of Homelessness*, Chicago: The University of Chicago Press.

Rouse, Joseph, 1987. *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Rupp, Jan C.C., ir Rob de Lange, 1989. „Social Order, Cultural Capital and Citizenship. An Essay Concerning Educational Status and Educational Power Versus Comprehensiveness of Elementary Schools", *The Sociological Review*, 37, nr. 4 (lapkritis), p. 668–705.

Ryan, Jake, ir Charles Sackrey, sud., 1984. *Strangers in Paradise: Academics from the Working Class*, Boston: South End Press.

Sack, Hans-Gerhard, 1988. „The Relationship Between Sport Involvement and Life-Style in Youth Culture", *International Review for the Sociology of Sport*, 23, nr. 3, p. 213–232.

Sacks, Harvey, ir Emmanuel A. Schegloff, 1979. „Two Preferences in the Organization of Reference to Persons in Conversation and their Interaction", in *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, sudarė George Psathas, New York: Irvington Press, p. 15–21.

Sahlins, Marshall, 1985. *Islands of History*, Chicago: The University of Chicago Press.

— 1989. „Post-structuralisme, anthropologie et histoire", *L'ethnographie*, 105 (pavasaris), p. 9–34.

Saint Martin, Monique de, 1971. *Les fonctions sociales de l'enseignement scientifique*, Paris–Hague: Mouton and De Gruyter.

— 1980. „Une grande famille", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, p. 4–21.

— 1985. „Les stratégies matrimoniales dans l'aristocratie. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, p. 74–77.

— 1989a. „La noblesse et les ‚sports' nobles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80, p. 22–31.

— 1989b. „Structure du capital, différenciation selon les sexes et ‚vocation' intellectuelle", *Sociologie et sociétés*, 21, nr. 2 (spalis), p. 9–25.

— 1990a. „Une ‚bonne' éducation: Notre Dame des Oiseaux", *Ethnologie française*, 20, nr. 1, p. 62–70.

— 1990b. „Les ‚femmes écrivains' et le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, p. 52–56.

Sanchez de Horcájo, J.J., 1979. *La cultura, reproducio o cambia: el analysis sociologico de P. Bourdieu*, Monograph 23, Madrid: Centro de Investigaciones Sociologicas.

Sanjek, Roger, sud., 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Sartre, Jean-Paul, 1981–91. *The Family Idiot: Gustave Flaubert, 1821–1857*, 4 t., Chicago: The University of Chicago Press.

— 1987. Preface, in Paul Nizan, *Aden, Arabie*, New York: Columbia University Press, p. 7–64.

Saussure, Ferdinand de, 1974 [1960]. *Course in General Linguistics*, London: Fontana.

Sayad, Abdelmalek, 1977. „Les trois ‚âges' de l'émigration algérienne en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, p. 59–79.

— 1979. „Les enfants illégitimes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, p. 61–81; 26/27, p. 117–132.

— 1985. „Du message oral au message sur cassette: la communication avec l'absent", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, p. 61–72.

— 1991. *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérite*, Brussels: Editions De Boeck.

Schatzki, Theodore Richard, 1987. „Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice", *Inquiry* 30, nr. 1–2 (kovas), p. 113–136.

Schegloff, Emmanuel, 1987. „Between Macro and Micro: Contexts and Other Connections", in the *Micro-Macro Link*, sudarė Jeffrey C. Alexander ir kt., Berkeley–Los Angeles: University of California Press, p. 207–234.

Scheler, Max, 1963. *Ressentiment*, įvado aut. Lewis A. Coser, New York: The Free Press.

Scherrer, Jutta, 1990. „L'érosion de l'image de Lénine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 85, p. 54–69.

Schiltz, M., 1982. „Habitus and Peasantisation in Nigeria: A Yoruba Case Study", *Man*, 17, nr. 4, p. 728–746.

Schmidt, James, 1985. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, New York: Saint Martin's Press.

Schneider, Joseph W., 1985. „Social Problems Theory: The Constructionist View", *Annual Review of Sociology*, 11, p. 209–229.

Schon, Donald, 1983. *The Reflective Practicioner: How Professionals Think in Action*, New York: Basic Books.

Schorske, Carl E., 1981 [1961]. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York: Vintage.

Schudson, Michael, 1978. *Discovering the News*, New York: Basic Books.

Schutz, Alfred, 1970. *On Phenomenology and Social Relations*, sudarė, įvadas Helmut R. Wagner, Chicago: The University of Chicago Press.

Schwenk, Otto G., 1989. „Wohlfahrsstaat, Klasse und Kultur. Eine Prüfung der Argumente Pierre Bourdieus im Lichte empirischer Befünde zum Wirken des Wohlfahrtsstaat", *Soziologenkorrespondenz*, 13, p. 155–179.

Scott, James C., 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

— 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

Scott, Joan, 1988. *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press.

Searle, John R., 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sewell, William H., Jr., 1980. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1987. „Theory of Action, Dialectic and History: Comment on Coleman", *American Journal of Sociology*, 93, nr. 1 (liepa), p. 166–172.

— 1992. „A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation", *American Journal of Sociology*, 98, nr. 1.

Sharrock, Wes, ir Bob Anderson, 1986. *The Ethnomethodologists*, London: Tavistock.

Shusterman, Richard, sud., 1989. *Analytic Aesthetics*, Oxford and New York: Basil Blackwell.

Sica, Alan, 1989. WSocial Theory's ‚Constituency'", *The American Sociologist*, 20, nr. 3 (ruduo), p. 227–241.

Simon, Herbert, 1957. *Models of Man*, New York: Wiley.

Skocpol, Theda R., 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Smelser, Neil J., sud., 1988. *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Calif.: Sage Publications.

Snook, Ivan, 1990. „Language, Truth and Power: Bourdieu's ‚Ministerium'", in *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, sudarė Richard Harker, Cheleen Mahar, Chris Wilkes, New York: Saint Martin's Press, 1990, p. 160–180.

Snyders, George, 1976. *Ecole, classe et culture de classe. Une relecture critique de Baudelot-Establet, Bourdieu-Passeron et Illich*, Paris: Presses Universitaires de France.

Spector, Malcom, ir John I. Kitsuse, 1987. *Constructing Social Problems*, New York: Aldine de Gruyter.

Spencer, J., 1989. „Anthropology as a Kind of Writing", *Man*, 24, nr. 1, p. 145–164.

Staub-Bernasconi, Silvia, 1989. „Theoretiker und Praktikerinnen sozialer Arbeit: Essay über symbolische Macht und die Bewegungsgesetze des Bildungscapitals", *Schweizerische Zeitschrift für Sociologie*, 14, nr. 3 (gruodis), p. 445–468.

Steinrücke, Margareta, 1989. „Notiz zum Begriff der Habitus bei Bourdieu", *Das Argument*, 30, nr. 1 (sausis–vasaris), p. 92–95.

Stinchcombe, Arthur, 1986. „The Development of Scholasticism", in *Approaches to Social Theory*, sudarė Siegwart Lidenberg, James S. Coleman, Stefan Nowak, New York: Russell Sage Foundation, p. 45–52.

Strawson, Peter F., 1959. *Individuals: An Essay in Metaphysics*, London: Methuen.

Suaud, Charles, 1978. *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

— 1982. „Conversions religieuses et reconversions économiques", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44/45, p. 72–94.

— 1989. „Espace des sports, espace social et effets d'âge. La diffusion du tennis, du squash et du golf dans l'agglomération nantaise", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 79, p. 2–20.

Sudnow, David, 1978. *Ways of the Hand: The Organization of Improvised Conduct*, Cambridge: Harvard University Press.

Sulkunen, Pekka, 1982. „Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu", *Acta Sociologica*, 25, nr. 2, p. 103–115.

Swartz, David, 1977. „Pierre Bourdieu: The Cultural Transmission of Social Inequality", *Harvard Educational Review*, 47 (lapkritis), p. 545–554.

— 1981. „Classes, Educational Systems and Labor Markets", *European Journal of Sociology*, 22, nr. 2, p. 325–353.

Swedberg, Richard, 1990. *Economics and Sociology: Redefining Their Boundaries*, Princeton: Princeton University Press.

Swedberg, Richard, Ulf Himmelstrand, Göran Brulin, 1987. „The Paradigm of Economic Sociology: Premises and Promises", *Theory and Society*, 16, nr. 2, p. 169–214.

Szelenyi, Ivan, 1988. *Socialist Entrepreneurs: Enbourgeoisement in Rural Hungary*, Cambridge: Polity Press; Madison: University of Wisconsin Press.

Sztompka, Piotr, 1986. *Robert K. Merton: An Intellectual Profile*, New York: Saint Martin's Press.

— 1991. *Society in Action: The Theory of Social Becoming*, Chicago: The University of Chicago Press; Cambridge: Polity Press.

Terdiman, Richard, 1985. *Discourse/Counterdiscourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Terray, Emmanuel, 1990. *La politique dans la caverne*, Paris: Editions du Seuil.

Thapan, Meenakshi, 1988. „Some Aspects of Cultural Reproduction and Pedagogic Communication", *Economic and Political Weekly*, kovo 19, p. 592–596.

Thévenot, Laurent, 1979. „Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 26/27, p. 3–18.

Thompson, E.P., 1963. *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.

Thompson, John B., 1984. „Symbolic Violence: Language and Power in the Sociology of Pierre Bourdieu", in *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, p. 42–72.

— 1991. Editor's introduction, in Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press; Cambridge: Harvard University Press.

Tiles, Mary, 1984. *Bachelard: Science, and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly, Charles, 1986. *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggles*, Cambridge: Harvard University Press.

— 1990. *Coercion, Capital, and European States, A.D. 990–1990*, New York: Basil Blackwell.

Timms, Edward, 1986. *Karl Kraus – Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven: Yale University Press.

Traweek, Susan, 1989. *Beamtimes and Lifetimes: The World of High-Energy Physicists*, Cambridge: Harvard University Press.

Turner, Jenny, 1990. „Academicus Unchained", *City Limits*, sausio 4–11.

Turner, Jonathan, 1987. „Analytic Theorizing", in *Social Theory Today*, sudarė Anthony Giddens ir Jonathan Turner, Cambridge: Polity Press, p. 156–194.

Tyler, Stephen A., 1987. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press.

Urry, John, 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*, Newbury Park, Calif.: Sage Publications.

Van Maanen, John, 1988. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago: The University of Chicago Press.

Van Parijs, Philippe, 1981. „Sociology as General Economics", *European Journal of Sociology*, 22, nr. 2, p. 299–324.

Verboven, Dick, 1989. „Bourdieu in breder perspectief: parallellen en divergenties tussen de praxeologische benaderingen van Leuven en Gent", *Antropologische Verkenningen*, 8, nr. 2 (vasara), p. 1–7.

Verdès-Leroux, Jeannine, 1976. „Pouvoir et assistance: cinquante ans de service social", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2/3, p. 152–172.

— 1978. *Le travail social*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

— 1981. „Une institution totale auto-perpétuée: le Parti Communiste Français", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36/37, p. 33–63.

Verger, Annie, 1982. „L'artiste saisi par l'école. Classements scolaires et ‚vocation' artistique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 42, p. 19–32.

— 1987. „L'art d'estimer l'art. Comment classer l'incomparable", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 66/67, p. 105–121.

Vernier, Bernard, 1985. „Stratégies matrimoniales et choix d'objet incestueux. Dôt, diplôme, liberté sexuelle, prénom", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57/58, p. 3–27.

— 1989. „Fétichisme du nom, échanges affectifs intra-familiaux et affinités électives", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, p. 2–17.

Vervaëck, Bart, 1989. „Over lijnen, cirkels en spiralen: een kritiek op Pierre Bourdieu", *Antropologische Verkenningen*, 8, nr. 2 (vasara), p. 8–17.

Viala, Alain, 1985. *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris: Editions de Minuit („Le sens commun").

— 1988. „Prismatic Effects", *Critical Inquiry*, 14, nr. 3 (pavasaris), p. 563–573.

Villette, Michel, 1976. „Psychosociologie d'entreprise et rééducation morale", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, p. 47–65.

Wacquant, Loïc J.D., 1987. „Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: An Inquiry Into Pierre Bourdieu's Sociology", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 23, nr. 1 (kovas), p. 65–88.

— 1989a. „Corps et âme: notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 80, p. 36–67.

— 1989b. „Toward a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu", *Sociological Theory*, 7, nr. 1 (pavasaris), p. 26–63.

— 1989c. „Portraits académiques. Autobiographie et censure scientifique dans la sociologie américaine", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1/2, p. 143–154.

— 1990a. „Sociology as Socio-Analysis: Tales of ‚Homo Academicus'", *Sociological Forum*, 5, nr. 4 (žiema), p. 677–689.

— 1990b. „Exiting Roles or Exiting Role Theory? Critical Notes on Ebaugh's ‚Becoming An Ex'", *Acta Sociologica*, 33, nr. 4 (žiema), p. 397–404.

— 1992. „Bourdieu in America: Notes on the Transatlantic Importation of Social Theory." LiPuma, Postone 1992.

Wacquant, Loïc J.D., ir Craig Jackson Calhoun, 1989. „Intèrêt, rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, p. 41–60.

Wallace, Walter L., 1988. „Toward a Disciplinary Matrix in Sociology", in *Handbook of Sociology*, sudarė Neil J. Smelser, Newbury Park: Sage Publications, p. 23–76.

Weber, Max, 1949. *The Methodology of the Social Sciences*, sudarė Edward A. Shils ir Henry A. Finch, Glencoe, III.: The Free Press.

Weber, Max, 1978 [1918–20]. *Economy and Society*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Weis, Lois, sud., 1988. *Class, Race, and Gender in American Education*, Albany: State University of New York Press.

Wexler, Philip, 1987. *The New Sociology of Education*, London: Routledge.

Wiley, Norbert, 1990. „The History and Politics of Recent Sociological Theory", in *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, sudarė George Ritzer. New York: Columbia University Press, p. 392–415.

Willis, Paul, 1977. *Learning to Labour: How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*, New York: Columbia University Press.

— 1983. „Cultural Production and Theories of Reproduction", in *Race, Class, and Education*, sudarė L. Barton ir S. Walker, London: Croom-Helm.

Wilson, Elizabeth, 1988. „Picasso and pâté de foie gras. Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *Diacritics*, 18, nr. 2 (vasara), p. 47–60.

Winckler, Joachim, 1989. „„Monsieur le Professeur!' Anmerkungen zur Soziologie Pierre Bourdieus", *Sociologia Internationalis*, 27, nr. 1, p. 5–18.

Winkin, Yves, 1990. „Goffman et les femmes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, p. 57–61.

Wippler, Reinhard, 1990. „Cultural Resources and Participation in High Culture", in *Social Institutions: Their Emergence, Maintenance, and Effects*, sudarė Michael Hechter, Karl-Dieter Opp, Reinhard Wippler, New York: Aldine Publishing Company, p. 187–204.

Wittgenstein, Ludwig, 1977. *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

— 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford: Basil Blackwell.

Wolfe, Alan, 1989a. *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

— 1989b. „Market, State, and Society as Codes of Moral Obligation", *Acta Sociologica*, 32, nr. 3, p. 221–236.

Woolard, K., 1985. „Language Variation and Cultural Hegemony: Towards an Integration of Sociolinguistics and Social Theory", *American Ethnologist*, 12, p. 738–748.

Woolf, Stuart, sud., 1991. *Domestic Strategies: Work and Family in France and Italy, 1600–1800*, Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Woolf, Virginia, 1987 [1927]. *To the Lighthouse*, New York: Harvest/HBJ Books.

Woolgar, Steve, sud., 1988. *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage.

Wrong, Dennis, 1961. „The Oversocialized Conception of Man", *American Sociological Review*, 26, p. 183–193.

Yamamoto, Tetsuji, 1988. *Power/Practices/Discourse: Foucault, Bourdieu, Illich*, Tokyo: Discours.

Zarca, Bernard, 1979. „Artisanat et trajectoires sociales", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 29, p. 3–26.

Zelizer, Viviana, 1988. „Beyond the Polemics on the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda." *Sociological Forum 3*, nr. 4 (ruduo), 614–634.

Zolberg, Vera, 1986. „Taste as a Social Weapon", *Contemporary Sociology*, 15, nr. 4 (liepa), p. 511–515.

— 1990. *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zukin, Sharon, ir Paul DiMaggio, sud., 1990. *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zukerman, Harriet, 1988. „The Sociology of Science", in *Handbook of Sociology*, sudarė Neil J. Smesler, Newbury Park, Calif.: Sage, p. 511–574.

Asmenvardžių rodyklė

Abbott, Andrew, 300
Abrams, Philip, 37, 124
Accardo, Alain, 20
Adair, Philippe, 151
Addelson, Katharine Pyne, 199
Alexander, Jeffrey C., 21, 54, 55, 56, 206, 279
Althusser, Louis, 27, 40, 136, 198, 199, 208, 310
Anderson, Bob, 65, 184
Ansart, Pierre, 20, 31, 171
Apel, Otto, 179
Arendt, Hannah, 137
Aristotelis 131, 166, 186, 231
Aron, Raymond, 72, 227, 260
Aronowitz, Stanley, 110
Ashmore, Malcolm, 60, 69
Atkinson, Paul, 66
Auerbach, Erich, 161
Augstein, Rudof, 196
Austin, J. L., 68, 188, 189, 214

Bachelard, Gaston, 24, 59, 71, 103, 105, 129, 204, 220, 224, 228, 244, 245, 289, 310
Bachtin, Michail, 182
Bancaud, Alain, 301
Barnard, Henri, 66, 68, 95
Barthes, Roland, 197, 199
Baudrillard, Jean, 197
Becker, Gary S., 47, 151, 154
Becker, Howard, 145
Beeghley, Leonard, 299
Beisel, Nicola, 22
Bell, Daniel, 108
Bellah, Robert, 74, 76
Benveniste, Emile, 189
Benzécri, Jean-Pierre, 130
Berelson, Bernard, 130
Berger, Bennett, 60, 61, 63, 69, 91, 112, 256
Berger, Peter, 12, 29
Best, Joel, 296
Bidet, Jacques, 110, 175
Blanchot, Maurice, 196
Blau, Peter, 45
Bloch, Maurice, 30
Bloor, David, 60, 61, 69, 101
Blumer, Herbert, 29, 45
Bohn, Cornelia, 20, 139
Boigeol, Anne, 301
Boltanski, Luc, 35, 50, 128, 183, 186, 204, 258, 275, 295, 296, 301, 321
Bon, François, 20

Boschetti, Anna, 198, 301
Bourgois, Philippe, 113
Bouveresse, Jacques, 246
Bowles, Samuel, 111
Brahé, Tycho, 163
Branson, Jan, 22, 171
Braudel, Fernand, 36, 72, 199
Brint, Steven, 109
Broady, Donald, 20, 24, 110
Brown, Richard Harvey, 76
Brubaker, Rogers, 21, 24, 59, 278, 320
Brulin, Göran, 155
Brunell, Paul, 196
Bryant, C. G. A., 55, 223
Bürger, Peter, 21, 119, 193
Burke, Kenneth, 54, 137

Caillé, Alain, 20, 46, 151
Calhoun, Craig J., 20, 65, 73, 160, 171, 306
Canguilhem, Georges, 24, 53, 71, 128
Casanova, Pascale, 70, 83
Cassirer, Ernst, 36, 131, 228, 284, 320
Castoriadis, Cornelius, 137
Cavaillès, Jean, 24
Chamboredon, Jean-Claude, 27, 59, 69, 128, 129, 204, 223, 233, 234, 245, 258, 275, 310
Champagne, Patrick, 65, 127, 128, 295, 296, 299, 308
Chancer, Lynn, 217
Chapoulie, Jean-Michel, 53
Charle, Christophe, 38, 80, 128, 248, 258, 285, 291, 301
Chartier, Roger, 20, 122, 125
Chirac, Jacques, 85
Chomsky, Noam, 40, 182, 187
Christin, Rosine, 139, 143, 146, 155, 185, 297
Cibois, Alain, 130
Cicourel, Aaron, 31, 62, 104, 228, 308
Clark, Terry N., 223
Clarke, John, 111
Clifford, James, 60, 66, 102
Cocteau, Jean, 116
Coenen, Harry, 22, 30
Coleman, James, 45, 48, 55, 65, 160, 236, 237, 280
Collectif ‚Révoltes Logiques' 20
Collins, Randall, 21, 22, 55, 62, 109, 110, 199, 221, 300
Comte, Auguste, 53, 81, 187, 222
Connell, R. W., 33, 110, 111
Connerton, Paul, 277
Cookson, Peter W., Jr., 22, 109
Corbin, Alain, 124
Corrigan, Paul, 111, 112
Corson, David, 20
Coser, Lewis A., 222
Coulon, Alain, 31
Cournot, Antoine, 124
Cressey, Donald, 256
Crow, G., 208
Cushman, Dick, 66

Dahl, Robert, 285
Darbel, Alain, 117, 120, 197
Daré, Yann, 296
Darnton, Robert, 122, 125
Darwin, Charles, 171
Davidson, Arnold I., 196
Davis, Nathalie Zemon, 124
DeGeorge, Fernande, 37
DeGeorge, Richard, 37
de Lange, Robert, 110
Delsaut, Yvette, 128, 142, 190, 205
Derrida, Jacques, 21, 70, 72, 73, 81, 92, 196, 197, 199, 227, 260, 287
Descartes, René, 23, 41, 75, 160, 167, 176, 271, 278, 298
Desrosières, Alain, 53

Detleff, Müller, 110
Dewey, John, 116, 159, 160
Dezalay, Yves, 134, 301, 304
Dilthey, Wilhelm, 233
DiMaggio, Paul, 22, 108, 110, 116, 129, 155, 171, 320
Dobry, Michel, 20
Douglas, Mary, 24, 30
Dreyfus, Hubert L., 21, 48, 75
Duby, Georges, 82
Dumézil, Georges, 131, 199
Dunning, Eric, 126
Dupréel, Eugène, 203
Durkheim, Emile, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 70, 74, 76, 79, 119, 126, 129, 223, 225, 226, 227, 228, 234, 244, 245, 260, 277, 279, 320

Eder, Klaus, 20, 25
Eyerman, R. T., 22
Eldridge, John, 112
Elias, Norbert, 35, 36, 76, 124, 125, 126, 131, 228, 237, 298
Elster, Jon, 47, 65, 78, 111, 160, 163, 164
Empson, W., 115
Eribon, Didier, 83, 92
Ernaux, Annie, 256

Fabiani, Jean-Louis, 38, 128, 137, 198
Fabius, Laurent, 85
Farias, Victor, 196
Farkas, George, 22
Faulkner, William, 257, 258, 259
Featherstone, Mike, 22
Feyerabend, Paul, 53
Ferry, Luc, 93, 227
Filloux, Jean-Claude, 74
Fine, Michelle, 109
Finkelkraut, Alain, 82
Fisher, Michael M. J., 102
Fiske, Alan Page, 151
Flaubert, Gustave, 104, 119, 123, 134, 172, 196, 232, 255, 256, 257, 258, 260, 275, 322
Fodor, Jerry A., 182
Foley, Douglas E., 111
Fornel, Michel de, 189
Fossé-Polliak, Claude, 299
Foucault, Michel, 16, 48, 73, 75, 83, 92, 128, 199, 211, 227, 245, 260, 287, 310
Fox, Robin, 171
Francesca, Piero della, 127
Freud, Sigmund, 171, 184
Friedman, Jonathan, 30
Friedrichs, Robert, 63
Friedson, Elliott, 300

Gadamer, Hans-Georg, 196
Gamboni, Dario, 21, 128
Gans, Herbert J., 108
Garfinkel, Harold, 28, 29, 31, 60, 62, 101, 103, 214
Garnham, Nicholas, 22, 112, 119, 320
Garrigou, Alain, 295
Gartman, David, 46, 110, 171, 242
Gebauer, Gunther, 20
Geertz, Clifford, 30, 66, 68, 102, 233
Genette, Gérard, 287
Gerth, Hans, 37
Giddens, Anthony, 21, 22, 54, 55, 60, 62, 74, 93, 214
Ginsburg, Faye, 296
Gintis, Herbert, 111
Giroux, Henri, 110, 171, 175
Giscard d'Estaing, Valery, 265
Glucksman, Andre, 82
Godelier, Maurice, 30
Goffman, Erving, 61, 185, 228, 237, 256, 275

Goldmann, Lucien, 98
Goodenough, Ward, 31
Goodwin, Marjorie Harness, 185
Gorder, K. L., 175
Gouldner, Alvin, 22, 60, 62, 63, 101, 102
Gramsci, Antonio, 73, 213
Granet, Marcel, 32
Granovetter, Mark, 155
Grignon, Claude, 116, 128
Groethuysen, Bernard, 261
Gros, François, 82
Grossetti, Michel, 155
Guiraud, Pierre, 191
Gurvitch, Georges, 204
Gusfield, Joseph, 296

Haacke, Hans, 145
Habermas, Jürgen, 72, 73, 179, 188, 196, 198, 237, 238
Hahn, O., 204
Halbwachs, Maurice, 85, 86, 299
Hall, Stuart, 111, 112
Halsey, A. H., 110
Hanks, William F., 20
Hareven, Tamara K., 208
Harker, Richard K., 20, 22, 24, 31, 111, 151, 171
Harris, Marvin, 30
Hedbidge, Dick, 111
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 65, 131, 159, 161, 198, 238, 320
Heidegger, Martin, 41, 43, 160, 166, 177, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199
Henley, Nancy, 218
Héran, François, 159
Himmelstrand, Ulf, 155
Hipijas 203
Hiromatsu, W., 37
Hirschman, Albert, 79, 153
Hobsbawm, Eric J., 124, 125
Hoffman, Stanley, 108, 254
Hoggart, Richard, 111, 112, 256
Honneth, Axel, 46, 56, 93, 320
Hughes, Everett C., 281
Huygens, Christian, 133
Hunt, Lynn, 124
Husserl, Edmund, 41, 103, 108, 147, 159, 167, 177, 214, 228

Imamura, H., 37

Yamamoto, Tetsuji, 20

Jackson, Michael, 42, 277
Jacoby, Russell, 94
Jay, Martin, 124
Jakobson, Roman, 36, 131
Jameson, Fredric, 119
Jenkins, Richard, 46, 108, 110, 161, 171, 175, 214
Joyce, James, 257
Joppke, Christian, 45, 151
Jünger, Ernst, 194, 195

Kant, Immanuel, 22, 64, 109, 120, 199, 201, 205, 216, 238, 254, 320
Kaplan, Abraham, 51, 53, 281
Karabel, Jerry, 109, 110, 135
Karady, Victor, 128
Karp, Ivan, 22
Katsilis, John, 22
Katz, J. J., 182
Katz, Michael B., 293, 299
Kauppi, Niilo, 199, 248
Kellogg, W. N., 240
Kérily, Alain de, 118
Kestenbaum, Victor, 43, 159
Kitsuse, John I., 296
Knoke, David, 149, 150

Knorr-Cetina, Karin, 36
Kocyba, Hermann, 56, 93, 320
Koyré, Alexandre, 108
Kopernikas 171
Kot, A., 151
Kraus, Karl, 73, 83, 264, 265
Kuhn, Thomas, 223, 277

La Boétie, Etienne de, 46
Labov, William, 184, 285
Lacan, Jacques, 228
Lacoue-Labarthe, Philipe, 196
Lacroix, Bernard, 74
Lagrave, Rose-Marie, 128
Laks, Bernard, 191
Lamb, Stephen, 22
Lamont, Michèle, 22, 129
Lareau, Annette, 22, 129
Larson, Magali Sarfatti, 300
Lash, Scott, 47, 65, 73, 74
Latour, Bruno, 277
Laumann, Edward O., 149, 150
Lave, Jean, 43
Lazarsfeld, Paul, 58, 221, 279
Leach, Edmund, 30
Lebart, Michel, 130
Lee, Orville, III, 68
Lefort, Claude, 137
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 170, 176, 183, 271, 278
Lemert, Charles C., 124, 171
Lenoir, Rémi, 128, 295, 299
Lepenies, Wolf, 260
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 81, 287
Levine, Donald N., 44
Levine, Lawrence W., 108, 116
Lévi-Strauss, Claude, 27, 30, 36, 37, 68, 71, 131, 199, 207, 260, 320
Lévy, Bernard-Henri, 82
Lewin, Kurt, 129, 131
Lewin, Moshe, 124, 125
Lieberson, Stanley, 51
Lyotard, Jean-François, 196
LiPuma, Edward, 20
Lord, Albert B., 43
Luckmann, Thomas, 29
Luhmann, Niklas, 139
Lukács, Georg, 98
Luker, Kristin, 296

MacAllester Jones, Mary, 129
MacAloon, John J., 126
Maccoby, Eleanor, 173
McLeod, Jay, 111, 169
Machiavelli, Niccolò, 76, 298
Maggiori, Robert, 196
Mahar, Cheleen, 20, 31, 111, 151
Mallin, S., 43
Manet, Edouard, 119, 123, 273, 275
Mann, Michael, 37
Marcus, George E., 60, 66, 102
Maresca, Sylvain, 128, 188
Margolis, Joseph, 196
Marin, Louis, 81, 125
Marshall, Alfred, 279
Martin, Bill, 22
Marx, Karl, 27, 34, 36, 37, 129, 131, 152, 158, 159, 161, 164, 169, 176, 199, 204, 246, 279, 308, 309, 320
Mauger, Gérard, 299
Mauss, Marcel, 32, 33, 41, 49, 129, 153, 159, 190, 228
Mäzlisch, Bruce, 258
Mazon, Brigitte, 72
Medick, Hans, 208
Mehan, Hugh, 101
Meillassoux, Claude, 30
Merleau-Ponty, Maurice, 41, 42, 43, 44, 160, 166, 178
Merllié, Dominique, 53

Merton, Robert K., 36, 57, 58, 60, 127, 221, 279, 303
Miyajima, Takashi, 110
Miller, Don, 22, 171
Miller, Max, 46
Mills, C. Wright, 37, 51, 54, 57, 221
Mitter, Wolfgang, 128
Monnerot, Jules, 227
Montesquieu 198
Morgan, David H., 208
Mortier, Freddy, 30, 40
Mosca, Gaetano, 78
Munch, Edvard, 127
Münch, Richard, 21
Murphy, Raymond, 93

Nash, June, 30
Needham, Rodney, 30, 33
Nice, Richard, 112
Niekisch, Ernst, 194
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 16, 78, 117, 118, 190, 196, 265
Nisbet, Robert, 258

Oakes, Jeannie, 109
O'Brien, Mary, 219
Ollman, Bertell, 37
Olson, Mancur, 163
O'Neill, John, 60, 63
Ortner, Sherry B., 20, 30
Ory, Pascal, 47, 80
Oster, Daniel, 89
Ostrow, James M., 42, 151, 159

Palme, Mikaël, 110
Paradeise, Catherine, 151
Pareto, Vilfredo, 78, 279
Parsons, Talcott, 58, 102, 139, 204, 213, 214, 221, 223, 279, 300
Pascal, Blaise, 83, 165, 166, 304
Passeron, Jean-Claude, 23, 26, 27, 33, 59, 69, 81, 93, 111, 112, 116, 129, 204, 215, 220, 227, 233, 234, 244, 245, 275, 310
Peneff, Jean, 53
Pepper, Stephen C., 30
Persell, Carolyn Hoges, 22, 109
Phillips, Bernard S., 101
Piaget, Jean, 36
Pialoux, Michel, 114, 299
Pinçon, Michel, 113
Pinto, Louis, 80, 198, 248
Pissarro, Camille, 127
Platonas 12, 91, 166, 201, 203
Platt, Robert, 60, 61
Pociello, Christian, 127
Polanyi, Karl, 209
Pollak, Michael, 264, 279, 296
Pollner, Melvin, 62, 101
Ponge, Francis, 249
Ponton, Rémi, 258
Postone, Moishe, 20
Poulantzas, Nicos, 149
Powell, Walter W., 155, 171
Propp, Vladimir, 131
Proust, Marcel, 257
Pudal, Bernard, 138

Quine, Willard Van Orman, 59, 130

Rabinow, Paul, 48, 66, 67, 75, 233
Rancière, Jacques, 78, 151
Rappoport, Roy A., 30
Rébérioux, Madeleine, 20
Récanati, R., 189
Renault, Alain, 93, 227
Ryan, Jake, 256
Richer, Laurent, 151
Ricoeur, Paul, 41, 226
Riemer, Jeffrey M., 127

Riesman, David, 61
Ringer, Fritz, 20, 110, 124
Rioux, Jean-Pierre, 71
Ritzer, George, 54, 55
Robbins, Derek, 20
Rocard, Michel, 82
Rogers, Susan Carol, 113
Rosaldo, Renato, 20, 67, 102
Rosenblum, Nancy, 256
Ross, George, 80
Rossi, Peter H., 51, 302, 303
Rouanet, Henri, 130
Rouse, Joseph, 277
Rubinson, Richard, 22

Sackrey, Charles, 256
Sacks, Harvey, 184
Sahlins, Marshall, 30, 151, 171
Saint Martin, Monique de, 24, 33, 38, 50, 109, 128, 155, 156, 174, 205, 219, 241, 258, 262, 285, 297, 304, 321
Sayad, Abdelmalek, 80, 81, 113, 155, 295
Samuelson, Paul, 38
Sanchez de Horcájo, J. J., 20
Sanjek, Roger, 102
Sapir, Edward, 131
Sartre, Jean-Paul, 28, 71, 82, 83, 164, 167, 171, 172, 197, 198, 216, 227, 238, 243, 260, 261, 301, 322
Saussure, Ferdinand de, 27, 181, 182, 187, 320
Schatzki, Theodore Richard, 21
Schegloff, Emmanuel A., 184, 281
Scheler, Max, 265
Schemeil, Yves, 20
Schiltz, M., 171, 296
Schmidt, James, 75
Schnapper, Dominique, 117, 197
Schneider, Joseph W., 30, 296
Schon, Donald, 277
Schopenhauer, Arthur, 28
Schorske, Carl E., 125
Schudson, Michael, 135
Schumpeter, Joseph, 36
Schutz, Alfred, 29, 51, 103
Schwibs, Bernd, 56, 93, 239, 248, 320
Scott, James C., 113, 285
Scott, Joan, 125, 299
Searle, John R., 40
Sewell, William H., Jr., 21, 22, 124, 274
Shakespeare, William, 229
Sharrock, Wes, 65, 184
Shusterman, Richard, 21
Sica, Alan, 55, 58
Simon, Claude, 257, 259
Simon, Herbert, 83, 110, 164
Sirinelli, Jean-François, 47, 71, 80
Skocpol, Theda R., 45, 149
Smelser, Neil J., 139, 222, 294
Smith, Adam, 153
Snyders, George, 20
Snook, Ivan, 190
Soderqvist, T., 22
Sokratas 256
Spector, Malcolm, 296
Spencer, J., 66
Spengler, Oswald, 194
Spinoza, Baruch, 76, 140, 232
Steiner, G. A., 130
Stinchcombe, Arthur, 55
Strawson, Peter F., 284
Suaud, Charles, 113
Sudnow, David, 43
Sulkunen, Pekka, 110, 171, 248
Sullivan, William H., 233
Svensson, T., 22
Swartz, David, 129, 169
Swedberg, Richard, 155, 222
Szelenyi, Ivan, 22
Sztompka, Piotr, 21, 60

Tabard, N., 130
Terdiman, Richard, 21
Terray, Emmanuel, 251
Thapan, Meenakshi, 111, 171
Thersites 229
Thévenot, Laurent, 53, 299
Thiesse, Anne-Marie, 258
Thompson, E. P., 124, 125, 306
Thompson, John B., 79, 151, 181, 189, 190, 321
Tyler, Stephen A., 60, 66
Tiles, Mary, 129
Tilly, Charles, 37, 123, 124, 125
Timms, Edward, 265
Tynianov, Jurij, 131
Tocqueville, Alexis de, 108
Traweek, Susan, 277
Turner, Jenny, 80, 84
Turner, Jonathan, 54, 55
Turner, Victor, 30

Urry, John, 22, 47
Useem, Michael, 108

Van Maanen, John, 66
Van Parijs, Philippe, 47
Vayda, Andrew P., 30
Verboven, Dick, 30
Verdès-Leroux, Jeannine, 128, 138
Vervaëck, Bart, 24, 30
Viala, Alain, 21, 38, 128, 304

Wacquant, Loïc J. D., 7, 11, 19, 21, 23, 25, 38, 43, 45, 60, 65, 69, 73, 85, 90, 94, 107, 110, 126, 148, 160, 188, 262, 266
Wallace, Walter L., 60, 222
Walton, John, 145
Warren, David, 208
Weber, Max, 11, 27, 34, 37, 56, 57, 66, 115, 126, 129, 148, 150, 151, 152, 164, 171, 185, 204, 225, 228, 234, 235, 236, 279, 320
Weis, Lois, 109
Wexler, Philip, 111
Whorf, Benjamin Lee, 36, 299
Wiley, Norbert, 21
Wilkes, Chris, 20, 31, 111, 151
Williams, Raymond, 22, 112, 320
Willis, Paul, 45, 111, 112, 113
Wippler, Reinhard, 47
Wittgenstein, Ludwig, 13, 19, 41, 45, 54, 89, 160, 190, 203, 228, 298
Wolf, Eric, 30
Wolfe, Alan, 76
Wood, Houston, 101
Woolard, K., 20
Woolf, Stuart, 208
Woolf, Virginia, 161, 216, 218, 219, 258, 259
Woolgar, Steve, 60, 61, 66, 69, 277
Wrong, Dennis, 29
Wulff, Christoph, 20

Zedong, Mao, 111
Zelizer, Viviana, 155
Zolberg, Vera, 112
Zuckerman, Harriet, 47
Zukin, Sharon, 155

Įvadas į refleksyviąją sociologiją – puiki proga susipažinti su Pierre'u Bourdieu, vienu iš ryškiausių ir įtakingiausių pasaulyje šiuolaikinių socialinių teoretikų.

Apie šią ne visai įprastą knygą ją sumanęs Loïc Wacquantas rašė: „Tai nei išsami Bourdieu sociologijos apžvalga, nei papunkčiui išdėstyta jo koncepcija; nei pradžiamokslis, nei bandymas sukurti (meta)teoriją. Jos tikslas kitoks – padėti suprasti Bourdieu teorijos vidinę logiką ir svarbiausius bruožus atskleidžiant kertinius jo mokslinės veiklos principus."

Pirmojoje knygos dalyje Wacquantas aiškiai išdėsto Bourdieu metodologinius principus ir tik jam būdingus socialinės analizės metodus. Antroji knygos dalis – Bourdieu ir Wacquanto pokalbis, kuriame nuodugniai gvildenamos pagrindinės Bourdieu teorijos sąvokos, polemizuojama su kritikais ir atskleidžiamas Bourdieu požiūris į sociologijos, filosofijos, istorijos ir politikos santykius. Trečioji dalis skirta Bourdieu seminarams, kurių metu jis akivaizdžiai demonstruoja savo sociologijos sampratą.

Knyga turėtų sudominti sociologus, istorikus, psichologus – visus, kuriuos domina šiuolaikinės visuomenės problemos.

A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

A T V I R O S L I E T U V O S K N Y G A

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-00-085-6

Rekomenduojama kaina 19,95 Lt